

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

APPROCHES DU TERRITOIRE DANS LA LITTÉRATURE AUTOCHTONE DU
QUÉBEC : *LA SAGA DES BÉOTHUKS* DE BERNARD ASSINIWI ET *OURSE BLEUE* DE
VIRGINIA PÉSÉMAPÉO BORDELEAU

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR

JULIE NADEAU LAVIGNE

JANVIER 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord mon directeur, Simon Harel, d'avoir eu confiance en ce projet et d'avoir su critiquer mon travail avec justesse. Je lui sais également gré d'avoir initié et nourri ma réflexion sur l'espace et les territoires en littérature.

J'aimerais également remercier mes parents, dont l'appui inconditionnel a été d'un grand réconfort tout au long de la rédaction de ce mémoire.

Je m'en voudrais de ne pas nommer Maude Pilon, Hélène Bourget et Amélie Tendland qui, par leur relecture attentive, leurs commentaires et, de manière générale, leur soutien moral, ont été d'une aide précieuse.

Finalement, les conditions de rédaction de ce mémoire ont été rendues plus douces par l'obtention d'une bourse du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH), pour laquelle je suis très reconnaissante.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
LES ÉTUDES LITTÉRAIRES AUTOCHTONES : UN PARCOURS CRITIQUE.....	13
1.1. ETRE OU NE PAS ÊTRE POSTCOLONIAL: ENTHOUSIASMES ET RÉSERVES	14
1.1.1. Définition, origines et évolution.....	14
1.1.2. Une littérature qui cherche sa place dans le monde.....	16
1.1.3. Littérature autochtone et théorie littéraire : dans l'ombre du néocolonialisme	18
1.2. LA LITTÉRATURE AUTOCHTONE AU CANADA ET AUX ÉTATS-UNIS.....	22
1.3. L'INVENTION D'UN VOCABULAIRE THÉORIQUE	23
1.4. UNE APPROCHE MIXTE.....	25
1.4.1. <i>Travelling Knowledges</i> de Renate Eigenbrod	25
1.4.2. Parler d'une seule voix?	28
1.5. EDWARD W. SAID : LE COLONIALISME COMME VIOLENCE GÉOGRAPHIQUE	29
1.5.1. <i>Culture et impérialisme</i> : remarques générales	29
1.5.2. Retour à la terre	31
1.6. DES NUANCES NÉCESSAIRES	34
CHAPITRE 2	
LA SAGA DES BÉOTHUKS.....	38
2.1. UN GENRE LITTÉRAIRE PEU COURANT EN LITTÉRATURE AUTOCHTONE.....	39
2.1.1. La fiction historique	39
2.1.2. D'objets de l'histoire à sujets de l'histoire	41
2.1.3. Une saga amérindienne	43
2.2. LIRE LES LIEUX, NOMMER LE TERRITOIRE	46
2.2.1. La cosmogonie béothuke.....	46
2.2.2. Un paysage à interpréter.....	47
2.3. POUVOIR ET REPRÉSENTATION DU TERRITOIRE.....	50
2.4. LA CARTE GÉOGRAPHIQUE COMME LIEU DE RÉINSCRIPTION	54

2.5. PRENDRE LA MESURE ET LE POULS DU TERRITOIRE.....	56
2.6. ANIN L'EXPLORATEUR: LE RÉCIT COMME GÉOGRAPHIE INVISIBLE.....	58
2.7. MIGRATIONS VOLONTAIRES, MIGRATIONS IMPOSÉES.....	63
2.8. CONCLUSION	67
2.8.1. Du nous au je : réduction du territoire, individualisation et choix narratifs	67
2.8.2. Occuper un territoire imaginaire	70
CHAPITRE 3	
OURSE BLEUE	72
3.1. LA BAIE JAMES : LA DIFFICILE COEXISTENCE DES TERRITORIALITÉS	76
3.2. TRANSFORMATIONS DU TERRITOIRE	80
3.2.1. Le paysage comme cadre référentiel	80
3.2.2. Mémoire et territoire : le cas des fouilles archéologiques	84
3.3.2. Des lieux hantés : le mythe littéraire de l'Amérindien comme fantôme	90
3.4. LIEUX OUVERTS, LIEUX FERMÉS : L'ESPACE ROMANESQUE D'OURSE BLEUE	93
3.5. RÉCIT D'UN RETOUR AUX ORIGINES : NARRATION ET DÉPLACEMENTS.....	97
3.6. EN GUISE DE CONCLUSION : LA FIGURE DE L'ÉCLAIREUR.....	100
CONCLUSION	103
BIBLIOGRAPHIE.....	111

RÉSUMÉ

Ce mémoire fait la démonstration de l'importance de la thématique territoriale en littérature autochtone. Ce thème participe, chez les auteurs amérindiens, d'un discours valorisant les appartenances territoriales dans la construction des identités individuelles et collectives. La théorie postcoloniale s'avère pertinente pour l'étude de la littérature autochtone, en autant que son contexte de production particulier soit pris en compte. Les réflexions d'Edward W. Said sur l'imaginaire du colonialisme présentent deux concepts importants de la thématique territoriale : la violence géographique et la réinscription. Tout mouvement de décolonisation devant inclure la restauration de l'identité géographique, qui peut s'effectuer de manière symbolique par la littérature, la réinscription permet en quelque sorte de remédier à la violence géographique. *La saga des Béothuks* propose une réflexion sur l'unité du passé historique et la transmission de la mémoire. La survie des Béothuks repose sur leur capacité à interpréter le paysage et ses repères, dont la présence est tributaire du fragile équilibre entre l'être humain, la terre et le sacré. La représentation littéraire des lieux reflète cet équilibre, puisque la disparition des passages descriptifs coïncide avec la dépossession territoriale des Béothuks. La rupture des liens entre les êtres humains et la terre mène à l'atomisation de la nation béothuke, transformant la volonté de survie collective en volonté de survie individuelle, processus également reflété par l'évolution du mode narratif : le rétrécissement du territoire se traduit par un point de vue narratif de plus en plus étroit. L'entreprise de Bernard Assiniwi consiste donc à occuper un territoire imaginaire laissé vacant et à réinvestir un récit historique jugé incomplet. La réinscription des Béothuks sur l'île de Terre-Neuve crée une faille dans l'imaginaire géographique du colonialisme. Pour sa part, *Ourse bleue* préconise une perspective crie du territoire de la baie James, en opposition au discours québécois qui se l'est approprié par un mythe de conquête. Les thèmes de la mémoire et du territoire reflètent les réalités cries, tout comme les transformations du territoire et des paysages de l'enfance de la narratrice, paysages porteurs de sens qui exigent une sensibilité accrue aux lieux. L'analyse des métaphores spatiales permet de confirmer l'influence, sur le récit, de l'évolution du rapport au territoire de Victoria. Par sa redécouverte de repères géographiques, culturels et familiaux, la narratrice se réinscrit dans l'univers culturel et le territoire cris. *Ourse bleue* pose donc les jalons d'un nouveau récit de la baie James, à la fois personnel et collectif. Le discours sur le territoire se complexifie : tandis que le territoire était avant tout une donnée collective propre à la nation dans la *Saga*, il se double dans *Ourse bleue* d'une approche individuelle et spirituelle. Les personnages effectuent des parcours inverses : les Béothuks vivent la dépossession et n'arrivent plus à faire corps avec leur terre, alors que Victoria redécouvre le territoire de sa famille et son identité crie. En somme, la *Saga* met en scène le rétrécissement de l'univers béothuk tandis qu'*Ourse bleue* participe de l'ouverture des espaces autochtones, mais ils constituent tous les deux une variation sur les thèmes de la mémoire et du territoire, en évoquant deux conditions cruciales de la survie des cultures autochtones : la transmission de la mémoire collective et la possibilité d'ancrer son identité dans un rapport toujours renouvelé avec le territoire.

Mots-clés : littérature autochtone du Québec, Bernard Assiniwi, Virginia Pésémapéo Bordeleau, territoire autochtone, études postcoloniales, Béothuks, Cris, Terre-Neuve, baie James.

INTRODUCTION

[...] la terre constitue de fait un seul monde, où il n'y a pratiquement pas d'espaces vides et inhabités. De même qu'aucun d'entre nous ne se trouve hors de la carte ou au-delà, nul n'est entièrement étranger à la lutte dont elle est l'enjeu¹.

Existe-t-il une littérature autochtone? Pour l'homme de théâtre huron-wendat Yves Sioui Durand, c'est en considérant l'acception la plus généreuse qui soit du mot « littérature » qu'on peut retracer ses débuts dans l'univers amérindien: « Il y a une écriture d'origine, une écriture millénaire, symbolique et extrêmement complexe dont nous avons, pour la plupart, perdu les codes². » Prenant la forme de pétroglyphes, c'est-à-dire de signes gravés dans la pierre, cette écriture scelle les liens qui unissent l'humain et son territoire. Le sacré s'y dévoile indissociable de la terre: « On peut y lire, à une distance de plusieurs milliers d'années, les signes chamaniques de la présence des autochtones, de leurs cérémonies. Pierres vestiges. Pierres mémoires. Pierres sacrées³. » Ce langage symbolique continue d'inspirer les écrivains et artistes autochtones contemporains. Louise Erdrich, auteure américaine d'origine chippewa, a consacré tout un livre⁴ à l'art rupestre du *Lake of the Woods*, situé en Ontario. *Books and Islands In Ojibwe Country* relate sa découverte des îles-rochers sur lesquels sont peints ou gravés divers symboles et dessins. Elle s'engage sur ce lac un peu comme on entrerait dans la bibliothèque d'Alexandrie, si celle-ci existait encore: le lac constitue un lieu sacré pour l'identité ojibway, lieu de savoir tout autant que musée, un lieu vivant de par son essence même. Cette « bibliothèque » se fait le symbole de la littérature autochtone: immémoriale, sacrée, mais appelée à se transformer au contact des saisons et des époques, au même rythme que la terre qui la porte. Ce qu'il importe surtout de retenir, c'est

¹ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 41.

² Yves Sioui Durand, « Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ Louise Erdrich, *Books and Islands in Ojibwe Country*, Washington, D.C., National Geographic, 2003.

que l'écriture s'inscrit à même le territoire et s'en sert comme matériau. Des exemples semblables abondent chez les nations autochtones d'Amérique du Nord-Est, qu'il s'agisse des écrits sur écorce de bouleau, (*awikhiganak* en abénaki⁵) ou des bâtons à message (*Tshissinuatshtakana* en innu) qui donnent leur nom au recueil de Joséphine Bacon. Ces bâtons à message étaient en fait des points de repères pour les Innus, fonctionnant comme des « messages visuels sur leur chemin pour informer les autres nomades de leur situation⁶ ». Bacon propose une réinterprétation littéraire de cet objet : le bâton devient un poème, et le poème devient un point de repère dans un monde qui en manque cruellement.

Les premiers peuples d'Amérique ont ainsi inscrit leur présence dans la pierre et dans l'écorce des arbres, le territoire devenant dès lors un texte à déchiffrer, une page à remplir, un livre à conserver précieusement. Les écrivains poursuivent aujourd'hui cette tradition millénaire tout en l'adaptant : ils accordent une place privilégiée à la thématique territoriale dans leurs œuvres. De plus, ils sont inévitablement associés à leur communauté d'origine puisque, pour nombre d'entre eux, l'écriture sert d'abord à « prouver la valeur de leur culture et dénoncer la dépossession⁷ ». La production littéraire amérindienne demeure donc fortement ancrée dans un espace culturel et géographique précis. Par conséquent, elle se trouve très loin de ce que François Paré appelle la « déspatialisation », privilège des cultures majoritaires et processus qui contribue à hiérarchiser les cultures en « départage[ant] les discours dominants, sanctionnés par les cultures antiques, et les autres, condamnés à l'insignifiance historique (spatialisées à outrance, les cultures dominées échappent à l'Histoire/Temps)⁸ ». Dans cette optique, « on voudrait ainsi que la collectivité nationale soit issue de partout et de nulle part ; toute l'institution culturelle européenne a conçu sa *grandeur*

⁵ Leurs nombreux usages constituaient un véritable système de communication et de conservation de l'information : « They were used for making messages, remembering songs, and recording stories and communal history. Hunters would commonly post pictographic "message maps" on trees to inform each other of the location of game and the routes they would travel. » (Lisa Brooks, *The Common Pot. The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 9.)

⁶ *Ibid.*

⁷ Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 140.

⁸ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Montréal, Hearst (Ont.), Le Nordir, 1992, p. 71.

comme une déréalisation de son espace spécifique⁹ ». Dans un monde qui pousse les individus et les identités à se « mondialiser », l'écrivain autochtone ne prétend pas à une universalité factice qui ferait fi des appartenances territoriales. Il nous rappelle que chaque être humain est rattaché à un endroit précis de la terre et qu'il ne peut ignorer cette réalité sans porter atteinte, irrévocablement, à son identité. Qu'il doit protéger, préserver et conserver ce lieu d'appartenance, c'est-à-dire la possibilité d'un tel lieu, la possibilité d'y revenir, d'y faire référence, de se construire à partir de ce lieu.

Un parcours de lecture : le territoire, du conflit politique à l'image poétique

Pour toutes ces raisons, mais aussi pour élargir le discours critique sur la littérature amérindienne du Québec qui a fait beaucoup de place jusqu'à présent aux questions d'hybridité, de langue d'écriture et du statut de l'auteur amérindien¹⁰, j'ai souhaité emprunter une avenue différente. La lecture de *Bâtons à message* de Joséphine Bacon a servi de catalyseur. Ce recueil de poésie, qui évoque des réflexions sur l'identité innue, la transmission des codes culturels et la protection du territoire, interroge le présent à l'aide d'une image du passé. Bacon s'inspire d'un mode de communication très ancien qui permettait d'amarrer la parole à la terre et qui gardait les traces du passage des êtres humains. Elle actualise cette forme d'écriture dans la mesure où l'empreinte physique sur le territoire devient une empreinte *poétique*. Par la suite, j'ai voulu mieux comprendre les rapports entre la littérature autochtone du Québec et le territoire : ce que l'espace symbolise, ce que les lieux nous racontent; comment les personnages habitent le territoire, le parcourent, le perçoivent, nous le donnent à voir. S'il est entendu que les revendications territoriales sont au cœur des conflits entre les Premières Nations et l'État, il semble toutefois que cet aspect influence de manière disproportionnée notre approche de la question autochtone. Il sera donc intéressant d'étudier la question territoriale ailleurs que dans un contexte de conflit et de négociation politique : dans le champ de la fiction littéraire, par exemple. Pour ce faire, je me pencherai sur deux oeuvres de fiction, issues de cultures autochtones différentes, mais qui ont

⁹ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁰ À ce sujet, citons les travaux de Maurizio Gatti, Hélène Destrempes, Marie-Hélène Jeannotte et Isabelle St-Amand, dont j'aurai l'occasion de discuter tout au long de ce mémoire.

été écrites et publiées en français au Québec : *La saga des Béothuks* (1996) de Bernard Assiniwi et *Ourse bleue* (2007) de Virginia Pésémapéo Bordeleau. Dans cette étude, je prends évidemment le risque de faire des rapprochements entre des nations amérindiennes distinctes. Je fais tout de même le pari suivant : m'inspirer des liens particuliers entre territoire et écriture dans les cultures autochtones comme point de départ pour interroger la représentation littéraire de l'espace chez ces deux auteurs aux origines métissées.

La littérature autochtone au Québec : un portrait général

Le corpus autochtone en langue française s'agrandit à un rythme plus accéléré depuis quelques années, même s'il demeure encore relativement restreint en comparaison du reste de l'Amérique du Nord. La même affirmation s'applique naturellement à la recherche universitaire, puisque cette littérature a tendance à se construire hors de l'institution. Sa marginalité, à la fois voulue et imposée, vient du fait que la littérature amérindienne « est née principalement comme tentative de réponse et de réappropriation culturelle¹¹ ». Pourtant, dans le reste du Canada et aux États-Unis, la littérature autochtone jouit d'une certaine reconnaissance : des auteurs tels que Louise Erdrich, Eden Robinson et Tomson Highway sont étudiés et reconnus par l'institution littéraire, tout en ayant parfois un succès populaire¹².

Nous avons vu que l'écriture existe sous d'autres formes depuis très longtemps dans les cultures autochtones. L'appropriation des codes littéraires occidentaux, quant à elle, est née de la nécessité de protéger les territoires face à l'expansion coloniale européenne. Dès le début du XIXe siècle, des Amérindiens écrivent des lettres, des requêtes et des pétitions destinées aux journaux ou au Parlement¹³. Ce type d'écrits constitue la majeure partie du corpus autochtone jusqu'à la moitié du XXe siècle, puisque « les Amérindiens du Québec

¹¹ Maurizio Gatti, *Etre écrivain amérindien au Québec*, Hurtubise HMH, Montréal, 2003, p. 79.

¹² Afin de ne pas amalgamer les écrits des auteurs autochtones d'origines diverses, on choisit fréquemment de parler *des* littératures autochtones. Cependant, par souci de clarté, l'utilisation du singulier sera ici de mise, qu'il soit question du corpus autochtone du Québec ou de la littérature autochtone à travers le monde. Le pluriel ne sera utilisé qu'avec modération, par exemple lorsqu'il s'agira de mettre en parallèle les écrivains amérindiens de régions ou pays différents. La question de la diversité des traditions littéraires autochtones est un vaste sujet auquel je ne pourrai rendre justice ici; je mettrai plutôt l'accent sur le travail des auteurs autochtones du Québec écrivant en français.

¹³ *Ibid.*, p. 76.

n'ont toutefois commencé à reprendre la parole et à publier de façon régulière que dans les années 1960¹⁴ ». On considère *Le bras coupé* (1976) de Bernard Assiniwi (d'origines algonquienne, crie et québécoise) comme le premier récit de fiction publié par un auteur amérindien au Québec¹⁵. Dans les quelques décennies suivantes, les auteurs autochtones vont se mettre à publier de plus en plus, qu'il s'agisse de recueil de contes, de poésie, de romans, de nouvelles, de pièces de théâtre ou d'essais. Les noms qui reviennent le plus souvent sont ceux d'Assiniwi, Georges E. Sioui, Charles Coccoo, An Kapes, Rita Mestokosho, Jean Sioui, Yves Durand Sioui : ce sont ceux qui sont publiés chez des éditeurs assurant une distribution à travers le Québec et parfois même en France¹⁶. Toujours est-il que, selon Boudreau, la constitution d'un corpus littéraire amérindien se fait de manière étonnamment rapide au Québec, « en suivant les mêmes étapes que celles qui caractérisent les productions écrites dans les autres sociétés traditionnelles [...] En vingt ans, ils ont réalisé ce que les Amérindiens des États-Unis ont accompli en un siècle¹⁷ ». On pourrait ajouter à cette remarque que depuis une dizaine d'années, ils ont publié grosso modo le même nombre d'ouvrages qu'entre 1960 et 1990. Parmi ces publications, on note même deux anthologies et un recueil de correspondances entre auteurs autochtones et non autochtones¹⁸, ce qui porte à croire que le corpus est en train d'acquiescer une plus grande légitimité dans l'institution littéraire québécoise. Avant de parler de la production littéraire récente, il convient de présenter les deux romans choisis dans le cadre de cette étude.

¹⁴ *Ibid.* Pour un aperçu plus complet des raisons socio-historiques ayant retardé l'apparition d'une littérature autochtone au Québec, voir p. 76-79.

¹⁵ Diane Boudreau, *op.cit.*, p. 14.

¹⁶ Pour le public francophone, ce sont ces auteurs qui représentent la littérature amérindienne du Québec. Il existe bien sûr d'autres auteurs qui, pour diverses raisons (tirages plutôt confidentiels, publication à compte d'auteur, publication dans de petites maisons d'édition, auteurs publiant dans leur langue d'origine ou en anglais sans être traduits en français, etc.), ne jouissent pas de la même reconnaissance et ne font pas partie de cette liste non-exhaustive.

¹⁷ Diane Boudreau, *op.cit.*, p. 181.

¹⁸ Maurizio Gatti (dir.publ.), *Littérature amérindienne du Québec : écrits de langue française*, Montréal, Hurtubise HMH, 2004; Maurizio Gatti (dir. publ.), *Mots de neige, de sable et d'océan : littératures autochtones : Québec, Maroc, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Algérie, Wendake* (Qué.), Éditions du CFDM, 2008; Laure Morali (dir. publ.), *Amititau! Parlons-nous!*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008.

La saga des Béothuks, Bernard Assiniwi

Oeuvre de fiction, *La saga des Béothuks* prend appui sur des faits historiques documentés et un certain nombre de personnages réels. Elle prend la forme du roman historique mais se distingue du canon européen par ses procédés narratifs rappelant la tradition orale amérindienne. Divisé en trois grandes parties (« L'initié », « Les envahisseurs » et « Le génocide »), ce roman relate l'histoire de la nation béothuke, peuple autochtone ayant habité Terre-Neuve jusqu'au XIX^e siècle. Le récit est fait par une succession de « mémoires vivantes », dépositaires de la mémoire collective et responsables de sa transmission d'une génération à l'autre. La première partie est consacrée au personnage d'Anin, jeune Addaboutik parti faire le tour du monde et qui, au terme de ce voyage, fonde le premier clan béothuk en y intégrant des personnes d'origines diverses rencontrées lors de son périple. Le premier chef béothuk élabore également un plan d'expansion et de peuplement de l'île afin d'assurer sa protection. La deuxième partie met en scène les bouleversements connus par les descendants d'Anin suite à l'établissement de colons européens sur l'île. La troisième partie voit la population béothuke diminuer dramatiquement, décimée par la maladie et les attaques systématiques des colons. Le récit se termine avec la mort de la dernière Béothuke en 1829.

Dernier ouvrage majeur publié par Bernard Assiniwi, la *Saga* se présente comme le point culminant de son travail d'écrivain et d'historien. Nous pouvons aussi considérer ce roman comme le point de convergence des incursions de l'auteur dans différents domaines reliés aux cultures amérindiennes : histoire, anthropologie, toponymie, linguistique, contes et légendes. Du côté littéraire, Assiniwi a touché au théâtre, au roman, à la littérature jeunesse et même au récit biographique romancé¹⁹. Un important travail de réappropriation du discours historique est déjà présent dans son œuvre, avec les trois volumes de *l'Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* (1973-1974). La fiction s'ajoute aux autres formes de discours, nombreuses, auxquels l'auteur a eu recours afin de mieux faire connaître l'histoire et les cultures autochtones. *La saga des Béothuks* s'avère être un projet beaucoup plus ambitieux que les précédents et nécessite des années de recherche et d'écriture ainsi qu'un long séjour

¹⁹ Bernard Assiniwi, *L'odawa Pontiac, l'amour et la guerre*, Montréal, XYZ, 1994.

sur l'île de Terre-Neuve. Le choix d'un tel sujet est motivé par le caractère unique du destin des Béothuks : selon Assiniwi, il s'agit du seul génocide ayant eu lieu au Canada. L'auteur avoue avoir été intrigué et touché par la figure de Shanawditith, dernière survivante de la nation béothuke qui est morte en captivité : « Elle a eu le temps de réfléchir sur ce qu'elle était avant, ce qu'elle était devenue, et sur le fait qu'elle était la dernière²⁰. » Assiniwi ajoute que les sources concernant les Béothuks sont peu nombreuses, consistant en quelques documents français et anglais ainsi qu'en de rares sites archéologiques. C'est à ce titre que l'historien semble avoir rapidement laissé place à l'écrivain lors du processus d'écriture. Face au peu de connaissances disponibles, la fiction s'ajoute aux faits réels pour combler les vides dans l'histoire des Béothuks. L'écrivain martiniquais Édouard Glissant affirme que dans une société postcoloniale, « l'artiste devient un réactif. C'est pourquoi il est à lui-même un ethnologue, un historien, un linguiste, un peintre de fresques, un architecte. L'art ne connaît pas ici de division des genres²¹ ». Réactif, Assiniwi l'est au sens où il interroge les traces laissées par les Béothuks, les interprétant et les complétant à la lumière de ses propres connaissances sur les nations autochtones du nord-est de l'Amérique.

À propos du monde autochtone pris dans son ensemble, l'essayiste Pierre Nepveu appelle à ce que « l'histoire et l'anthropologie prennent en considération l'imaginaire créateur, que la mémoire la plus déchirante et la moins effaçable suscite autre chose qu'un pur rabâchage et soit le moteur d'une affirmation et d'une invention²² ». *La saga des Béothuks* semble suivre ce précepte, en proposant une vision différente de la vie des autochtones avant le XXe siècle. Aux traités de chasse, de construction de tapatook et de mamatik, le récit superpose des émotions, des destins uniques, des dilemmes moraux, des confrontations entre les cultures; bref, une vie qui palpite, loin des musées, des artefacts et des photos d'archives. L'auteur prend même quelques libertés avec l'histoire en introduisant

²⁰ Extrait d'un entretien avec Marie-France Bazzo, *Indicatif présent*, diffusé à la radio de Radio-Canada, 14 novembre 1996, disponible sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec : <http://services.banq.qc.ca/sdx/ilsontdit/accueil.xsp#0003759142> [consulté le 22 août 2010]

²¹ Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, « Folio », 1981, p. 759; cité dans Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p. 54.

²² Pierre Nepveu, « Partition rouge », Chap. in *Intérieurs du Nouveau Monde*, p. 211-237, Montréal, Boréal, 1998, p. 221.

dans la vie quotidienne des Béothuks des éléments parfois surprenants tels que l'intégration des étrangers, la polygamie, l'homosexualité et la participation des femmes à la vie politique.

Ourse bleue, Virginia Pésémapéo Bordeleau

Ourse bleue paraît en 2007, douze ans après *La saga des Béothuks*. Que s'est-il passé entre ces deux parutions? Si on considère d'abord le contexte politique, il est impératif de mentionner la Paix des Braves. Signée en 2002 par le Premier ministre du Québec, Bernard Landry, et le grand chef du Grand Conseil des Cris, Ted Moses, elle cherche à corriger les erreurs de la Convention de la baie James et du Nord québécois de 1975, en délaissant notamment sa politique d'extinction des droits fonciers autochtones. Le gouvernement québécois obtient l'autorisation de détourner la rivière Rupert tandis que les Cris recouvrent un droit de regard sur leur propre développement socio-économique. Cette entente est historique dans le sens où il s'agit d'une première négociation « de nation à nation », comme l'ont écrit de nombreux commentateurs à l'époque²³. Politiquement innovatrice, la Paix des Braves est néanmoins remise en cause dans le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau. Cette entente poursuit une logique de développement économique et d'exploitation des ressources naturelles qui ne tient pas suffisamment compte des liens étroits entre identité, mémoire et territoire cris à la baie James; nous verrons que ces thèmes sont justement au cœur d'*Ourse bleue*.

Dans un autre ordre d'idée, je m'en voudrais de présenter ce roman sans évoquer la spécificité de l'écriture des femmes dans le cadre de la littérature autochtone. Puisque ce corpus est encore assez limité au Québec, et l'objectif ici n'étant pas une lecture féministe d'*Ourse bleue*, je traiterai brièvement du sujet. Il convient toutefois de noter que si les auteurs autochtones en général tendent à bousculer le lecteur par leur style d'écriture ou par les thèmes qu'ils abordent, les auteures autochtones semblent aller encore plus loin. Le premier exemple qui vient à l'esprit est *Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu/Je suis une maudite Sauvagesse* (1976) d'An Antane Kapesesh, qui n'a pas été accueilli très favorablement à sa

²³ Rémi Savard, « La "Paix des Braves" », *Spirale*, no 188, 2003, p. 11.

parution²⁴. Ce texte au ton dénonciateur constitue un triste état des lieux du monde innu. L'auteure y interpelle directement les « Blancs » en leur reprochant leur rôle dans la décomposition sociale, culturelle et linguistique de son peuple. On ne peut qu'imaginer la dose de courage nécessaire pour écrire et surtout publier un tel livre dans les années 1970 au Québec. Cette volonté de témoigner d'un monde en danger de disparition caractérise d'ailleurs une bonne partie des œuvres littéraires provenant d'auteurs autochtones, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes. Cependant, depuis quelques années, ce sont surtout des femmes qui nourrissent le corpus littéraire amérindien au Québec : Joséphine Bacon, Rita Mestokosho, Virginia Pésémapéo Bordeleau. En 2011 paraît également le premier livre d'une jeune auteure innue, Naomi Fontaine, intitulé *Kuessipan* (Mémoire d'encrier). Sans être aussi ouvertement dénonciateurs ou revendicateurs que ceux d'An Antane Kapeshe, leurs écrits témoignent avec force des réalités autochtones contemporaines et militent pour la préservation de leur langue et de leur culture. La défense de ces valeurs se manifeste dans la littérature, mais aussi à travers un engagement communautaire et politique. Pour Rita Mestokosho, par exemple, qui a été porte-parole de l'opposition au projet de détournement de la rivière Romaine, la préservation de la culture va de pair avec celle du territoire. Son implication dans cette cause a d'ailleurs été saluée par l'écrivain français Jean-Marie Le Clézio dans un article qui a fait beaucoup de bruit²⁵. Pour André Dudemaine, Rita Mestokosho est une « voix dissidente », « qui entonne droite et fière un chant qui s'oppose au vacarme des tronçonneuses et des bulldozers qui s'activent pour envahir le territoire ancestral, voilà le véritable scandale. Car, si cette poète était entendue, bien des choses pourraient changer²⁶. »

²⁴ La polémique entourant ce texte a même fait avorter un projet de collection spécialisée : « Au début des années 1970, les éditions Leméac ont lancé la collection *Ni-T'Chawama/Mon ami mon frère*, consacrée aux Amérindiens, mais ont vite abandonné le projet. D'après Bernard Assiniwi, qui était à l'époque le responsable de cette collection, les textes des auteurs amérindiens ne répondaient pas aux attentes du public québécois ni de l'éditeur. » (Maurizio Gatti, *Etre écrivain amérindien au Québec*, op.cit., p. 160.)

²⁵ Jean-Marie Le Clézio, « Quel avenir pour la Romaine? », *Le Monde*, 2 juillet 2009.

Voir également Sylvie Vincent, « Le projet de la rivière Romaine vu et rapporté par la presse écrite », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 2-3, 2008, p. 148-152.

²⁶ André Dudemaine, « Cachez cette poète que l'on ne saurait voir », *Le Devoir*, 6 juillet 2009.

Avec la parution d'*Ourse bleue*, on peut sans conteste compter Virginia Pésémapéo Bordeleau parmi ces auteures qui mettent en cause les transformations du territoire et leurs répercussions sur la vie des communautés autochtones. D'origines crie et québécoise, elle détient une formation en arts plastiques et œuvre principalement comme peintre. Si les notes biographiques font état d'un recueil de poèmes inédit, *De rouge et de blanc*, *Ourse bleue* demeure son premier roman. Il raconte le voyage de Victoria, une femme métisse, à la baie James, en pays cri. Cherchant à résoudre le mystère de la disparition de son grand-oncle, un chasseur disparu dans les années 70 et dont on n'a jamais retrouvé le corps, elle entreprend ce voyage au moment où on s'apprête à construire un barrage qui inondera les terres de ses ancêtres. Elle effectue en même temps un voyage dans son propre passé et découvre ses pouvoirs de femme-médecine, qui lui permettent de faire la paix avec ses souvenirs et de libérer l'âme de son grand-oncle. Le roman comporte deux parties qui font référence aux parcours géographiques et spirituels qui y sont décrits : « Le voyage vers la baie James » et « Le voyage intérieur ». *Ourse bleue* laisse à voir l'envers du décor en peuplant ce Nord perçu par les Québécois du Sud comme désert. La baie James que Pésémapéo Bordeleau met en scène n'est pas celle des cartes géographiques, du froid et du lointain : c'est un endroit vivant, habité majoritairement par les nations cries et algonquines. Les origines métissées sont monnaie courante chez les auteurs amérindiens, comme le note l'auteure mohawke Patricia Monture Angus : « It is curious that many Native American writers are in fact Mixed bloods. [...] maybe it is the dual position of a Mixed blood that leads us to want to explain the world²⁷. » Le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau constitue en effet une manière d'expliquer le monde cri aux lecteurs québécois en les amenant à considérer autrement le territoire du nord de la province.

Quinze ans séparent donc la publication de *La saga des Béothuks* et d'*Ourse bleue*. S'ils mettent en scène des lieux géographiques différents, c'est-à-dire la baie James et l'île de Terre-Neuve, leur intérêt pour la question territoriale est manifeste et nous invite à les étudier dans une telle perspective. La *Saga* fait le constat d'une perte de contact avec la terre tandis

²⁷ Patricia Monture Angus, « Native America and the Literary Tradition », in *Native North America : Critical and Cultural Perspectives*, sous la dir. de Renée Hulan, Toronto, ECW Press, 1999, p. 28.

qu'*Ourse bleue* dépeint, à travers le parcours physique et mémoriel de la narratrice, une redécouverte progressive de repères culturels et territoriaux. Je chercherai à déterminer ce que signifient ces traitements divergents d'un même thème en m'inspirant des réflexions d'Edward Said, tout particulièrement dans son ouvrage *Culture et impérialisme*. Il y évoque les dangers d'un discours postcolonial qui « engendre et encourage la rhétorique et la politique du blâme²⁸ ». Cette dénonciation du passé, véritable « litanie de la dépossession²⁹ », menace en effet de figer les Amérindiens dans une posture de victime perpétuelle. Or, dès le roman d'Assiniwi mais surtout avec *Ourse bleue*, on semble quitter le ton strictement dénonciateur qui caractérisait auparavant la production littéraire autochtone. Ce changement de registre s'accompagne d'un retour au cœur des cultures autochtones, qui tient cependant compte de leur contact inévitable avec la société québécoise contemporaine. Ceci ne signifie pas que le temps des revendications politiques et territoriales soit révolu, loin de là, mais plutôt que la période d'émergence de la littérature amérindienne du Québec tirerait à sa fin, au vu des signes d'une évolution certaine³⁰.

Finalement, mon projet s'inscrit dans la suite logique des travaux de Diane Boudreau et Maurizio Gatti, auteurs respectifs de *l'Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture* (1993) et *Etre écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire* (2003). Leurs ouvrages, pionniers en la matière, soulèvent nombre de questions qui appellent à une analyse en profondeur des textes littéraires et c'est ce que je me propose de faire ici. Je tenterai de marier avec adresse culture amérindienne et théorie littéraire occidentale, empruntant ainsi l'approche méthodologique mise de l'avant par Renate Eigenbrod. J'en approfondirai les tenants et aboutissants au premier chapitre, qui sera consacré aux différentes approches qui existent dans le domaine des études littéraires

²⁸ Edward W. Said, *op.cit.*, p. 56.

²⁹ Louis Hamelin, « Les écrits des braves », *Le Devoir*, 12-13 décembre 2008, p. F4.

³⁰ C'est du moins ce que propose Marie-Hélène Jeannotte en conclusion d'un article portant sur la question identitaire, « [entrevoyant] un second souffle, peut-être même un renouvellement, dans la littérature amérindienne au Québec » (« L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *Revue internationale d'études canadiennes*, no 41, 2010, p. 311).

autochtones. Les deuxième et troisième chapitres seront dédiés, respectivement, à l'étude de la thématique territoriale dans *La saga des Béothuks* et *Ourse bleue*.

CHAPITRE 1

LES ÉTUDES LITTÉRAIRES AUTOCHTONES : UN PARCOURS CRITIQUE

S'il est entendu que les rapports de force institués par l'impérialisme sont remis en question par les écrivains des anciennes colonies, qu'en est-il de ces peuples qui n'ont jamais véritablement accédé à l'indépendance mais surtout, dans le cas qui nous intéresse, des peuples autochtones, au statut hautement problématique? La prudence étant de mise lorsque se rencontrent théorie postcoloniale et littérature autochtone, ce chapitre constituera un état des lieux de la critique en la matière. Mon survol de ce paysage théorique sera l'occasion d'exposer et de justifier l'approche que je compte privilégier dans les deux chapitres suivants, qui porteront sur les romans de Bernard Assiniwi et Virginia Pésémapéo Bordeleau.

À partir d'une brève mise en contexte des études postcoloniales, je verrai comment cette perspective critique a évolué, s'intéressant d'abord aux littératures des pays du Commonwealth pour ensuite s'étendre aux littératures dites francophones, et finalement aux études autochtones. Les résistances sont nombreuses chez les écrivains autochtones et les chercheurs qui acceptent difficilement qu'une épistémologie d'origine occidentale soit appliquée à la littérature autochtone. Le terme lui-même est problématique: d'une part, il présente comme objective une certaine périodisation historique; d'autre part, il constitue parfois un point de vue réducteur sur la littérature amérindienne. En effet, les lectures postcoloniales tendent à ignorer certains thèmes importants car ceux-ci ne cadrent pas toujours avec l'idée qu'on se fait de ce type d'écrits. La littérature court alors le risque d'être condamnée à demeurer dans l'ombre de la culture dominante, reproduisant dans le champ littéraire une forme de néocolonialisme. Afin d'éviter ces écueils, il est essentiel de réfléchir à de nouvelles manières d'aborder la littérature autochtone. Pourquoi ne pas interpréter ces corpus à partir de critères intrinsèques aux cultures amérindiennes, à l'instar de Renate Eigenbrod qui, dans son livre *Travelling Knowledges*, fait le pari que chaque oeuvre littéraire génère sa propre théorie? Puisque les œuvres étudiées ont en commun le thème de la migration, elle privilégie ce paradigme dans sa lecture d'auteurs amérindiens du Canada. Son

ouvrage est consacré à la production littéraire de langue anglaise, mais cette méthodologie innovatrice pourrait s'avérer un outil précieux pour l'étude du versant francophone de la littérature amérindienne. La question de la migration, abordée par Eigenbrod, me mènera ensuite à discuter de *Culture et impérialisme*, écrit majeur d'Edward W. Said, et de la question du rapport au territoire dans la littérature des peuples ayant subi la colonisation. Ce premier chapitre prendra fin avec quelques remarques qui seront essentielles pour la suite des choses. Les propos des auteurs évoqués jusqu'ici (Thomas King, Renate Eigenbrod, Edward W. Said), dont les réflexions s'inscrivent dans un contexte anglophone, seront alors nuancés en regard de la situation particulière des Premières Nations au Québec.

1.1. Être ou ne pas être postcolonial: enthousiasmes et réserves

1.1.1. Définition, origines et évolution

La théorie postcoloniale se veut un point de vue plutôt qu'une méthodologie bien définie. C'est une vision de l'histoire qui prend en considération les rapports de force établis par le colonialisme:

La critique postcoloniale témoigne des forces inégales et inégalitaires de représentation culturelle qui sont à l'œuvre dans la contestation de l'autorité politique et sociale au sein de l'ordre mondial moderne. Les perspectives postcoloniales naissent du témoignage colonial des pays du Tiers-Monde et des discours des "minorités" dans le cadre des divisions entre l'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud. Elles interviennent dans les discours idéologiques de la modernité qui tentent de conférer une "normalité" hégémonique au développement inégal et à l'histoire différenciée, et souvent déséquilibrée, des nations, des races, des communautés et des peuples¹.

On peut déduire de cette citation que la littérature est un champ d'étude tout indiqué pour la théorie postcoloniale : « représentation culturelle », « témoignage », « discours »; ces termes-clés indiquent qu'il faut surtout s'attaquer à la conscience culturelle. C'est justement à cette décolonisation des esprits que s'attelle la critique postcoloniale. Jacqueline Bardolph propose une définition limpide du terme postcolonial lorsqu'appliqué à la littérature : il s'agit

¹ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge, 1994, p. 171; cité par Neil Lazarus (dir. de publ.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 62.

de « l'ensemble d'une production littéraire ou même culturelle en ce qu'elle a en commun une langue donnée héritée de la colonisation et à cause de ce passé un certain nombre de traits partagés [...] »². La perspective postcoloniale implique donc « non seulement une succession temporelle mais un réexamen de tous les présupposés de l'époque coloniale. Les œuvres sont alors étudiées en ce qu'elles réfutent, résistent, proposent un contre-discours³. » Au cœur de la théorie postcoloniale, on retrouve donc les notions de résistance, de réécriture de l'histoire, de réappropriation culturelle, mais aussi d'hybridité et de métissage, conséquences de la cohabitation entre colonisateurs et colonisés.

Les études postcoloniales, d'abord élaborées en regard des littératures des anciennes colonies de l'Empire britannique et de la France, se sont faites de plus en plus inclusives. Peut-être faute d'autres modèles critiques pertinents, ces idées ont refait surface à propos d'auteurs écrivant en contexte minoritaire, qu'il s'agisse du Québec, des pays francophones d'Afrique, de diverses minorités linguistiques partout dans le monde, et finalement des peuples autochtones. Un tel déplacement a provoqué la remise en question de l'universalité de cette théorie. Dans *Littératures francophones et théories postcoloniales*, Jean-Marc Moura se demande d'ailleurs comment traduire ces différents concepts afin qu'ils soient cohérents en contexte francophone – interrogation qui vaut aussi pour la littérature autochtone. Il souligne que les pays colonisateurs n'ont pas tous eu la même attitude vis-à-vis les populations colonisées : les Français, par exemple, « ont pratiqué une politique d'assimilation culturelle des élites coloniales inconnue des Britanniques⁴ ». Par conséquent, les institutions littéraires de ces anciennes colonies gravitent encore aujourd'hui autour du champ littéraire français. L'influence de l'ancienne métropole est donc à prendre en compte dans l'analyse des littératures francophones. Cet exemple illustre bien l'hétérogénéité des réalités postcoloniales et prouve la nécessité de les examiner dans toutes leurs particularités. En ce sens, comment adapter l'approche postcoloniale à la situation des Premières Nations?

² Jacqueline Bardolph, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Champion, 2002, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p. 5.

1.1.2. Une littérature qui cherche sa place dans le monde

Aux yeux des historiens, « le fait colonial est, avec la révolution néolithique et la révolution industrielle, l'une des ruptures majeures de l'histoire de l'humanité⁵ ». Les Autochtones d'Amérique ont été parmi les premiers peuples de la terre à faire les frais de cette cassure historique. La colonisation du Nouveau Monde s'est présentée sous un jour très différent de celle qui a eu lieu en Asie et en Afrique et, dans certains cas, se poursuit encore aujourd'hui : en effet, au contraire de ce qui s'est passé dans les anciens empires européens, les peuples autochtones demeurent en grande partie dans une situation de dépendance. Au Canada, les Premières Nations relèvent principalement de l'État fédéral et ne peuvent compter que sur une très relative autonomie gouvernementale. Elles se retrouvent *de facto* dans un État qui leur est étranger : « Les institutions canadiennes sont représentatives de la culture politique de la majorité. Pour les Autochtones, il est donc beaucoup plus difficile de reproduire leur culture à travers le temps puisque ces institutions sont à l'image de la culture majoritaire⁶. » Edward W. Said rappelle que Michel Foucault nous a amenés à concevoir la culture comme un procédé hautement institutionnalisé, qui a tendance à qualifier d'adéquat pour cette culture ce qui en fait déjà partie. C'est ainsi que le différent devient l'Autre, l'inacceptable, n'ayant pas sa place dans une culture donnée. Pour s'intégrer à cette culture, ces altérités se voient soit privées de parole, soit transformées; autrement dit, elles doivent être rendues « présentables » pour la culture dominante⁷. Dans le contexte canadien, où la culture est fortement subventionnée, le risque de marginalisation est d'autant plus grand. À propos du Canada anglais, Maurizio Gatti note que, selon plusieurs artistes amérindiens, « il y aurait non seulement un manque de volonté, mais même un ostracisme manifeste de la part de la machine éditoriale et des organismes subventionnaires pour éviter de promouvoir un

⁵ Bouda Etemad, *La Possession du monde. Poids et mesures de la colonisation*, Bruxelles, Complexe, 2000, p. 13-14; cité dans Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *op.cit.*, p. 2.

⁶ Lily Pol Neveu, « Théories normatives contemporaines sur la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires : les peuples autochtones et l'État ». In *Les Autochtones et l'État : actes du colloque étudiant*, Montréal, Chaire de recherche sur la question territoriale autochtone, 2008, p. 246.

⁷ Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge (É.-U.), Harvard University Press, 1983, p.11-12.

contenu qui dérange⁸ ». Cette faible diffusion de la littérature amérindienne au Canada anglais est contrée par des initiatives telles que Theytus Books, maison d'édition indépendante qui publie avant tout des auteurs autochtones. De telles actions participent à une transformation graduelle des critères d'appréciation artistique afin que ceux-ci puissent reconnaître la valeur des créateurs autochtones⁹.

Dans un tel contexte, la perspective coloniale évoquée plus tôt propose tout de même des outils intéressants. Dans *Culture et impérialisme*, Edward W. Said a étudié les représentations des pays colonisés dans l'imaginaire des colonisateurs, ou ce qu'il appelle les archives culturelles de l'Occident. À partir de productions littéraires et artistiques occidentales, il a illustré le fonctionnement de l'impérialisme à l'intérieur même de l'imaginaire des créateurs. Par le fait même, il a jeté les bases d'une approche différentes des littératures dites non occidentales, approche qui doit à tout prix considérer l'aspect politique des œuvres :

Impossible de remettre à plus tard l'analyse de l'esclavage, du colonialisme, du racisme, dans toute la recherche sérieuse sur les littératures modernes indienne, africaine, latino-américaine, centraméricaine, arabe, caraïbe et du Commonwealth. Il serait intellectuellement irresponsable de les analyser sans évoquer les luttes qui les entourent, soit dans les sociétés postcoloniales, soit comme sujets marginalisés et/ou subordonnés, confinés à des positions secondaires dans les programmes des centres métropolitains¹⁰.

Les études postcoloniales ont d'abord soulevé un grand enthousiasme chez les chercheurs s'intéressant au corpus autochtone et ont même rempli d'optimisme certains écrivains amérindiens. Pour Thomas King par exemple, l'approche postcoloniale permettrait enfin de faire une place aux littératures autochtones aux côtés d'autres littératures déjà consacrées, c'est-à-dire de leur accorder une valeur littéraire et d'en faire des objets d'étude légitimes en

⁸ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien amérindien au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, p. 159.

⁹ Yves Sioui Durand critique sans ambages les lacunes des institutions québécoises : « Il faut bien avouer que la recette institutionnelle ne fonctionne pas et qu'elle voue les nations autochtones à une lente disparition culturelle. Les critères mêmes des programmes du Conseil des arts et des lettres du Québec (CALQ), qui sont supposés être démocratiques et universels pour l'ensemble de la population sont, par contre, totalement discriminatoires face aux autochtones. » (« Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 56.)

¹⁰ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 439.

contexte universitaire. Cet enthousiasme a cependant laissé place à de sérieuses critiques, que je détaillerai maintenant.

1.1.3. Littérature autochtone et théorie littéraire : dans l'ombre du néocolonialisme

Les débats sur le sujet étant nombreux, il serait pour le moins fastidieux de rendre compte ici de l'ensemble des arguments et contre-arguments. J'ai choisi de ne présenter que quelques unes de ces critiques, souhaitant ainsi éviter de tomber dans un débat théorique qui n'est pas le propos de mon étude. C'est pourquoi je ferai surtout appel, dans cette section, aux écrits de Thomas King, auteur et essayiste d'origines grecque et cherokee¹¹.

La littérature autochtone pose un problème épineux aux chercheurs : nombre d'entre eux hésitent ou même refusent d'adopter une perspective postcoloniale, en soutenant notamment que le contexte de production de ces écrits n'est pas tout à fait *postcolonial* – c'est-à-dire qu'il n'y pas encore d'*après* au statut colonial des Premières Nations du Canada. Pour d'autres, le préfixe « post » signifie plutôt que la colonisation a eu lieu et que ses effets continuent de se faire sentir. Une approche postcoloniale consiste alors à s'intéresser aux stratégies préconisées par les cultures autochtones pour remettre en question le rapport dominant/dominé, pavant ainsi la voie à une forme d'émancipation. Les critiques sont aussi d'ordre terminologique : Thomas King, dans un article abondamment repris par la suite, interroge les connotations du mot « postcolonial ». Il affirme que le mot lui-même agit déjà comme une prise de position, signifiant que tout commence avec l'arrivée des Européens sur le continent américain : « the term organizes the literature progressively suggesting that there is both progress and improvement¹². » Sa remarque prend tout son sens lorsqu'on tient compte de la spécificité de la vision autochtone du monde : « Alors que la vision occidentale définit les rapports entre l'être humain et tout ce qui l'entoure comme une conquête

¹¹ Pour un panorama plus complet des théories ayant cours dans le domaine, voir Michèle Lacombe, « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : approches anglophones mises en contexte », in *Littératures autochtones*, sous la dir. de Maurizio Gatti et Louis-Jacques Dorais, p. 153-171, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010.

¹² Thomas King, « Godzilla vs. Post-colonial », in *New Contexts of Canadian Criticism*, sous la dir. de Donna Palmateer Pennec, Ajay Heble et J.R. Struthers, p. 241-248, Peterborough (Ont.), Broadview Press, p. 242-243.

perpétuelle ou une ascension dans "l'échelle de la vie", le cercle suppose l'interdépendance et la relativité du fait culturel¹³. » Dans cette optique, la division historique instaurée par la décolonisation (terminée ou toujours en cours) n'est pas appropriée au contexte amérindien. Thomas King juge la grille d'analyse postcoloniale réductrice puisque, malgré toutes ses bonnes intentions, cette perspective critique tend à faire table rase du contexte de production spécifique du corpus autochtone :

And, worst of all, the idea of post-colonial writing effectively cuts us from our traditions, traditions that were in place before colonialism ever became a question, traditions which have come down to us through our cultures in spite of colonization, and it supposes that contemporary Native writing is largely a construct of oppression¹⁴.

En somme, une lecture postcoloniale de ce corpus s'apparenterait à une forme de néocolonialisme, plus politiquement correct certes, mais qui aurait pour conséquence de dicter une manière de lire. Renate Eigenbrod, auteure d'une étude sur la littérature autochtone dont il sera question plus loin, illustre les critiques de King par un exemple précis où la théorie postcoloniale ignore des éléments cruciaux de ces littératures : « The inclusion of non-human voices in many works by Aboriginal writers [...] lends a transformative quality to the literature that tends to be ignored in postcolonial readings¹⁵. » L'utilisation de modèles tels que le métissage et l'hybridité se fait donc au détriment d'autres thèmes fondamentaux, plus révélateurs de la spécificité de ces œuvres. Cela ne signifie pas qu'il faille nécessairement proscrire les modèles issus de la théorie postcoloniale, mais plutôt les inclure dans une diversité d'approches qui permettra de rendre compte, de manière plus juste, de la nature complexe de cette littérature.

En dernier lieu, j'aimerais évoquer la question de la littérature dite de résistance, qualificatif très souvent accolé aux littératures postcoloniales. Thomas King croit qu'en inscrivant le texte littéraire dans une relation de réaction permanente par rapport au lien de

¹³ Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, L'Hexagone, p. 61.

¹⁴ Thomas King, *op.cit.*, p. 242-243.

¹⁵ Renate Eigenbrod, *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literature in Canada*, Winnipeg, University of Manitoba Press, p. 178-179.

domination coloniale, on en vient à exiger la présence de certaines caractéristiques. Si, par exemple, un roman ne s'attaque pas au modèle colonial ou ne propose pas de motifs de l'hybridité, on peut se demander si sa valeur sera moindre aux yeux de la critique postcoloniale – qui s'intéresse à une littérature dans la mesure où « son énonciation est conditionnée par la façon particulière qu'a chaque culture d'absorber/faire écho/détourner/combattre/esquiver/s'approprier l'impact de la culture dominante¹⁶ ». King refuse une telle définition de la littérature autochtone, car elle limite *de facto* son autonomie esthétique et thématique. Edward W. Said, pour sa part, écrit que ce serait

une erreur de soutenir que les littératures « autres », non européennes, aux liens terrestres plus évidents avec le pouvoir et la politique, peuvent être étudiées de façon « respectable », comme si elles avaient, au fond, l'élévation, l'autonomie, l'indépendance esthétique et le côté pleinement satisfaisant qu'on a assigné aux littératures occidentales¹⁷.

À la lumière de ces réflexions, il est légitime de se demander à quel moment une littérature arrive à quitter le champ idéologique de la résistance. Pendant combien de temps les écrivains et les poètes doivent-ils incarner l'engagement politique à tout prix? À quel moment accepte-t-on d'apprécier la valeur intrinsèque des œuvres sans exiger d'elles un ton dénonciateur ou revendicateur? Quelles seraient les circonstances favorables à cette évolution? François Paré, qui a beaucoup écrit sur ce qu'il a appelé « les littératures de l'exiguïté », met en garde contre ce discours qui en fait des phénomènes continuellement en émergence : « dans l'ordre de pensée des cultures dominantes, les *petites* cultures, rejetées volontiers dans le primitif et l'archaïsant [...], n'ont jamais vraiment fini de naître¹⁸. » Il considère que « ces mêmes discours instituent leurs propres caractéristiques de domination en représentant les littératures dominées, surtout celles des peuples autochtones, comme naïvement porteuses, prégnantes du phénomène littéraire dans ses commencements mythiques¹⁹ ». Une autre tangente de ce discours veut que les écrivains autochtones se servent d'un médium étranger aux cultures dites de l'oralité. Cette affirmation me semble

¹⁶ Jean-Marc Moura, *op.cit.*, p. 156.

¹⁷ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 439.

¹⁸ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst (Ont.), Le Nordir, 1992, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39-40.

entachée du même ton paternaliste dénoncé par François Paré. L'écriture sera-t-elle à jamais le médium de l'autre? Il apparaît pour le moins condescendant de cantonner les cultures amérindiennes dans l'oralité et de se réserver l'écriture, instrument de pouvoir. La littérature est pourtant devenue partie prenante d'une culture autochtone moderne. De plus, comme Thomas King le souligne, l'oralité et l'écriture forment un dialogue dans la littérature autochtone²⁰. Ainsi, le fait de marteler que la littérature autochtone est issue de l'oralité ou affirmer qu'écrire revient à utiliser le médium de l'autre, tout cela participe à l'exclure encore davantage de la culture majoritaire et à nier sa légitimité.

La question n'est pas d'émanciper la littérature autochtone de ses considérations politiques, mais plutôt de considérer la valeur littéraire des œuvres et non pas uniquement leur caractère revendicateur. En nous contentant d'étudier leurs stratégies de résistance face au colonialisme, nous les plaçons en situation de réaction continuelle, dans une posture épuisante qui laisse bien peu de place à l'art. Maurizio Gatti souligne que les écrivains amérindiens, volontairement ou non, se font souvent porte-parole de leur communauté d'origine²¹. Ce sentiment de responsabilité s'accompagne de « contraintes *indianistes* qui peuvent limiter leur création²² ». L'auteur croit que « tant que la littérature amérindienne sera en période de constitution, elle sera subordonnée à d'autres forces telles que la politique, les revendications territoriales, l'ethnicité, et formera un champ général de connaissance mélangé à l'histoire et à l'anthropologie²³ ». Cet énoncé s'applique fort bien à *La saga des Béothuks*, une fiction historique qui multiplie les descriptions du mode de vie traditionnel. Là où le récit d'Assiniwi se détache du ton anthropologique, c'est lorsqu'il crée des personnages, nous donne accès à leurs pensées et à leur conception du monde; lorsqu'il joue avec les modes narratifs; lorsqu'il imagine une société béothuke inclusive et pacifique, où les femmes peuvent aussi présider aux destinées de la nation. À quel moment la littérature autochtone du

²⁰ King écrit : « the advent of Native written literature did not, in any way, mark the passing of Native oral literature. In fact, they occupy the same space, the same time. And, if you know where to stand, you can hear the two of them talking to each other. » (*The Truth About Stories : A Native Narrative*, Toronto, House of Anansi Press, 2003.)

²¹ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 2003, p. 144.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Ibid.*, p. 150.

Québec pourra-t-elle exister pour elle-même, sans tout ramener à la résistance, à la réappropriation, à la réécriture? À cette question, on pourrait répondre que *La saga des Béothuks* prépare en quelque sorte cette émancipation, en parallèle avec le travail effectué par la compagnie théâtrale Ondinnok et les pièces d'Yves Sioui Durand depuis les années 1980. Cette prise d'autonomie se reflète dans les œuvres littéraires publiées ces dernières années par des auteurs autochtones au Québec et est également confirmée par des travaux de recherche, comme il a été mentionné en introduction.

1.2. La littérature autochtone au Canada et aux États-Unis

Nous avons vu qu'il est primordial pour la littérature autochtone de pouvoir se définir autrement que par rapport à la culture dominante. Pour ce faire, elle cherche ses codes en elle-même, dans sa communauté d'attache, mais également au sein des autres traditions autochtones du pays, et du continent. À ce sujet, Jean-Marc Moura propose d'ailleurs l'élaboration de « modèles régionaux plutôt que globaux pour comprendre les enjeux et les effets de la littérature dans les contextes coloniaux et postcoloniaux²⁴ ». Quelles formes peuvent prendre de tels modèles régionaux dans le cadre de la littérature amérindienne du Canada? Ces modèles peuvent-ils s'appliquer à la production littéraire en langue française des Premières Nations au Québec?

En matière de littérature autochtone, les corpus américain et canadien de langue anglaise comprennent un plus grand nombre d'œuvres et de textes théoriques que n'en possède le corpus québécois de langue française. La recherche en ce domaine étant somme toute limitée, il convient de prendre connaissance des débats ayant cours ailleurs en Amérique du Nord et d'évaluer leur pertinence en contexte québécois. Dans son article « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : approches anglophones mises en contexte », Michèle Lacombe dresse un portrait des études littéraires autochtones et de leur évolution. Elle note qu'aux États-Unis, on a longtemps privilégié un nationalisme littéraire²⁵ qui faisait écho aux revendications politiques de l'American Indian Movement des années

²⁴ Jean-Marc Moura, *op.cit.*, p. 5.

²⁵ *American Indian Literary Nationalism*

1960 et 1970. Par la suite, cette approche s'est enrichie d'un dialogue avec les chercheurs d'ascendance européenne pour donner naissance à une méthode dite hybride, influencée par le poststructuralisme. Lacombe cite un article de Kristina Fagan et Sam McKegney, dans lequel ceux-ci reconnaissent une certaine pertinence au nationalisme littéraire dans le contexte canadien, tout en déplorant que ce courant soit inséparable d'un panindianisme qui risque de « remplacer une analyse approfondie de la littérature amérindienne par un monologue homogène ou homogénéisant²⁶ ». Aux États-Unis, depuis les années 1990, on tente de dépasser ces écueils en « délaiss[ant] un discours critique perçu comme défensif (*reactive*) pour une approche "raisonnée", ancrée dans la culture amérindienne, ouverte au monde occidental et moderne, en plus d'être engagée²⁷ ». Le même vœu pieux est présent dans le discours académique sur la littérature autochtone du Canada. Se traduit-il de manière concrète dans la recherche universitaire? Et qu'en pensent les écrivains amérindiens? Quel est le regard qu'ils posent sur leur propre littérature?

1.3. L'invention d'un vocabulaire théorique

Si l'approche postcoloniale demeure relativement importante dans les études littéraires autochtones au Canada²⁸, elle est majoritairement rejetée par les écrivains et chercheurs autochtones ainsi que par un nombre croissant de chercheurs non autochtones. Ceux-ci délaissent les modèles et les termes occidentaux afin d'élaborer des concepts plus appropriés aux cultures amérindiennes, réactualisant par le fait même un nationalisme littéraire jugé trop contraignant. Concrètement, cela signifie

le développement d'un vocabulaire visant l'ouverture de l'espace épistémologique amérindien au sein de la recherche et de l'enseignement. Une nouvelle histoire littéraire amérindienne en résulte, avec des études qui accordent une attention soutenue aux familles, aux communautés et aux nations, et ce, dans l'émergence d'une tradition littéraire propre à certains écrivains et à leurs régions²⁹.

²⁶ Michèle Lacombe, *op.cit.*, p. 162.

²⁷ *Ibid.*, p. 160.

²⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁹ *Ibid.*, p. 160.

On apprend aussi, dans cet article, que Thomas King propose de classer les œuvres littéraires autochtones en quatre genres, pas nécessairement distincts : la littérature tribale, polémique, fusionnelle et associative. Pour sa part, Lee Maracle (de la nation Sto:loh, en Colombie-Britannique) privilégie deux symboles pour évoquer la rencontre entre les cultures européennes et amérindiennes : « the negative image of the colonial fort with which she describes the present situation, and the positive image of an arc or bridge that exists in her creative dreamspace, and towards which she hopes to work³⁰. » Ces deux auteurs, avec leurs catégories inédites, proposent des alternatives aux genres littéraires occidentaux et contribuent ainsi à accroître l'autonomie de la littérature amérindienne par rapport à la tradition européenne. Comme on peut le constater, les approches dans ce domaine font preuve d'une grande créativité, mais aussi d'une hétérogénéité qui rend difficile l'obtention d'un consensus parmi les chercheurs. Il s'agit tout à la fois d'un inconvénient et d'un avantage : si l'absence d'un modèle critique unique peut être déstabilisante pour le chercheur, elle lui permet néanmoins d'aborder la littérature autochtone avec le moins d'idées préconçues possible.

J'ai mentionné en introduction les ouvrages majeurs portant sur la littérature autochtone au Québec. S'ils constituent d'excellents travaux de synthèse ou d'anthologie, force est d'avouer que leur nombre est encore limité. C'est pourquoi les études littéraires autochtones francophones se tournent vers l'exemple canadien-anglais ou américain. Dans un article explorant le contexte théorique de la littérature autochtone de langue anglaise³¹, Isabelle St-Amand se propose d'adapter ce discours en s'inspirant de modèles élaborés par des écrivains et des chercheurs amérindiens du Canada et des États-Unis pour aborder le corpus autochtone du Québec. Elle discute entre autres de réappropriation des récits, d'écriture du traumatisme et d'oralité, tissant des liens entre discours théorique anglophone et œuvres littéraires

³⁰ Judith Leggatt, « Native Writing, Academic Theory : Post-colonialism Across the Cultural Divide », in *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, sous la dir. de Laura Moss, p. 111-126, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2003, p. 113.

³¹ Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 30-52.

francophones et apportant les nuances qui s'imposent³². Elle prouve ainsi que tout chercheur s'intéressant à la littérature autochtone du Québec ne peut faire l'économie des riches ressources théoriques anglophones, du moins tant que ce domaine de recherche ne sera pas plus développé ici.

1.4. Une approche mixte

1.4.1. *Travelling Knowledges* de Renate Eigenbrod

L'exemple anglo-saxon suggère que l'idéal se trouve à mi-chemin entre les théories littéraires dites occidentales et les concepts émanant des cultures autochtones, entre perspective postcoloniale et critique purement littéraire qui mettrait de côté les conditions de production particulières à cette littérature. C'est en ce sens que je souhaite maintenant discuter du travail de Renate Eigenbrod, auteure d'un ouvrage sur la littérature amérindienne de langue anglaise au Canada : *Travelling Knowledges : Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada* (2005). Professeure à l'Université du Manitoba, Eigenbrod se consacre à la littérature amérindienne du Canada depuis plusieurs années. Son objectif de départ est pédagogique: « I position my own work not so much in regards to furthering a nation-specific understanding of Aboriginal literature, but rather in the context of Canadian discourses of redress, and reconciliation as a contribution to facilitating Aboriginal voices³³. » Elle souhaite prouver que, d'une part, les auteurs amérindiens « help to build bridges, that they teach about their way and views of life, implicitly and explicitly³⁴ » et que, d'autre part, ils font preuve d'un souci esthétique et stylistique qu'il ne faut pas négliger au profit des thèmes abordés. Son livre retrace l'itinéraire intellectuel unique d'une professeure canado-allemande qui enseigne et étudie la littérature amérindienne de langue anglaise du Canada. Sa perspective théorique se laisse transformer au contact de cette littérature lorsque, plutôt que d'utiliser les outils critiques classiques des études littéraires, elle raconte l'histoire

³² Il est fait mention de la « double exigüité » caractéristique de la littérature autochtone au Québec : « Tout en partageant avec les peuples autochtones du Canada des conditions historiques, politiques et culturelles, ces auteurs s'inscrivent dans le contexte politique et culturel particulier du Québec, lui-même marqué par son statut minoritaire dans l'ensemble canadien. » (*Ibid.*, p. 31.)

³³ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 36.

³⁴ *Ibid.*, p. 202.

de sa rencontre avec la littérature autochtone et des divers chemins qu'elle a empruntés pour en arriver à une compréhension des œuvres³⁵.

Le sous-titre du livre, «Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada», donne d'emblée le ton : la lectrice propose de s'intéresser à la littérature autochtone sur le mode de la migration, puisque son point de vue est déjà doublement extérieur (en tant que non autochtone et en tant qu'immigrante). Elle n'adopte pas sans hésitation cette « conscience nomade³⁶ », qui lui paraît de prime abord très abstraite. D'un côté, ceux qui étudient la littérature autochtone sont majoritairement issus de la sphère universitaire et de la classe moyenne non autochtone. Leur liberté intellectuelle permet de faire de la théorie nomade un cadre rhétorique. Or, cette liberté de mouvement n'a pas son égal chez les membres des Premières Nations, pour qui limites et entraves sont monnaie courante au quotidien (confinement géographique des réserves, non-droit à la propriété, etc.). Par conséquent, étudier les auteurs autochtones du haut d'un discours universitaire ne serait qu'une forme plus subtile de colonisation. Afin d'éviter cet écueil, Renate Eigenbrod imagine une méthodologie consistant à mettre en relief sa subjectivité et le contexte à partir duquel elle écrit. Elle s'appuie tour à tour sur les réflexions d'écrivains et de critiques, qu'ils soient autochtones ou non, pour varier les points de vue. Thème important des œuvres étudiées autant que posture critique, la métaphore de la migration structure toute l'étude d'Eigenbrod. Ce paradigme, synonyme de mouvement et d'adaptation, encourage l'auteure à se méfier de tout jugement définitif et autoritaire : en tant que lecteur étranger ou extérieur, il faut accepter de ne pas tout savoir, de ne pas tout comprendre; bref, de ne plus être en position d'autorité. La conclusion majeure à laquelle arrive Eigenbrod est que le texte littéraire crée sa propre théorie. En études littéraires autochtones, « a critic has to move in the right direction, making the Aboriginal context (in all its complexity) the centre out of which other critical movements

³⁵ En ce sens, Eigenbrod s'inscrit dans une importante tradition épistémologique autochtone dans laquelle l'expérience constitue un savoir à part entière. Elle cite à ce sujet Willie Ermine, un universitaire cri, en tout début d'ouvrage. Dès lors, il est clair que l'objectivité du chercheur fera place à une certaine subjectivité qui permettra de prendre en compte le cheminement personnel de l'individu.

³⁶ « *Nomadic consciousness* » dans le texte.

evolve – rather than the other way around³⁷ ». Cela se traduit par ce qu'Eigenbrod qualifie de « multi-layered hermeneutic process³⁸ », un procédé qui expose les limites des théories littéraires occidentales sans les rejeter complètement. Difficile en effet d'ignorer les modèles littéraires européens qui font partie de sa formation intellectuelle, mais il faut y superposer des modèles issus de la tradition orale autochtone. Par exemple, son analyse du roman *Silent Words* de Ruby Slipperjack (de la nation ojibway) fait appel à deux modèles narratifs : le genre du *Bildungsroman* ou roman d'apprentissage et la légende Anishnabe « Ayash », très répandue dans le nord-ouest de l'Ontario. L'évocation du *Bildungsroman* ne signifie pas que Slipperjack s'est servie de ce modèle ou a été inspirée par celui-ci; ce choix est plutôt révélateur du point de vue d'Eigenbrod, de sa formation en littérature européenne et de ses outils d'analyse. Elle a recours à ce modèle dans l'optique suivante : « to explain where I "come from" in my interpretation³⁹ ». Ce faisant, elle évite de se présenter comme une instance objective puisqu'elle reconnaît les présupposés qui influencent sa lecture. Là où l'intervention du modèle du *Bildungsroman* devient intéressante, c'est lorsque, au fur et à mesure de l'analyse, se tissent des liens entre un genre typiquement européen (le roman d'apprentissage) et le roman de Slipperjack, éclairant l'un et l'autre. C'est ainsi qu'un modèle littéraire d'origine européenne, mis en parallèle avec ce roman écrit par une auteure ojibway, prend soudainement une coloration inattendue.

Travelling Knowledges fait l'hypothèse que l'œuvre génère sa propre théorie, c'est-à-dire que chaque roman, chaque recueil de poèmes exige une approche personnalisée. Pour mieux comprendre en quoi cela consiste, revenons à l'exemple de *Silent Words* : dans ce roman, le récit dépend de la manière dont le narrateur se remémore divers épisodes de son enfance. Pour Eigenbrod, une telle conception du temps romanesque constitue une clé de lecture essentielle : « His mapping of experiences teaches readers how to read this novel : not as an episodic, wandering novel, [...] but, rather, attentive to the non-linear undercurrent of

³⁷ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 189.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

log-book-like series of events [...]»⁴⁰ En d'autres mots, la chronologie apparente des événements revêt moins d'importance que l'ordre dans lequel surgissent les souvenirs du narrateur. Cette stratégie narrative n'est pas particulière à la littérature amérindienne; c'est une forme narrative courante dans le roman moderne occidental. Cependant, elle fait ici écho à une conception du temps caractéristique des cultures autochtones, qui privilégie la circularité plutôt que la linéarité et qui n'a donc ni début ni fin. Selon Eigenbrod, c'est en demeurant attentif à de tels détails qu'un lecteur non autochtone pourra déceler d'autres niveaux de sens dans un tel récit. Chaque livre est un monde et contient en lui-même les clés permettant de l'interpréter et de le comprendre. Sans posséder toutes les connaissances relatives aux cultures autochtones dont fait preuve Renate Eigenbrod (riche de plusieurs années d'expérience d'enseignement et de partage avec des étudiants, des écrivains et des chercheurs autochtones), je compte néanmoins m'inspirer de son attitude face à cette littérature.

1.4.2. Parler d'une seule voix?

Qu'en est-il de l'idée, parfois évoquée dans les débats, voulant que les autochtones soient les seuls à pouvoir interpréter la littérature des Premières Nations? Une telle proposition, pour le moins irréaliste, revient à prétendre que leur production littéraire évolue en vase clos, sans échanges ni influences. Or les auteurs choisis pour cette étude ont eux-mêmes des origines métissées et n'ont pas habité toute leur vie dans des communautés autochtones: il est impossible d'ignorer cette réalité bien présente chez les auteurs autochtones, du Québec et d'ailleurs. Pierre Nepveu, qui consacre un chapitre de son étude *Intérieurs du Nouveau Monde* à la production littéraire autochtone, notamment aux grands textes sacrés amérindiens rassemblés et publiés par des Français, fait l'éloge de ce « travail d'adaptation poétique⁴¹ » paru sous le titre de *Partition rouge* :

[...] j'aime bien ce brouillage qui permet d'éviter tout purisme de l'américité, ce mélange des voix autochtones et européennes qui est à sa manière une protestation

⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁴¹ Pierre Nepveu, « Partitions rouges », chap. in *Intérieurs du Nouveau Monde*, p. 211-237, Montréal, Boréal, 1998, p. 223.

contre tout discours, québécois, indianiste ou américaniste, se réclamant d'identités étanches et intégrales, qui ne pourraient parler chacune qu'en leur nom propre⁴².

Ce risque de ghettoïsation, dont parle aussi Maurizio Gatti⁴³, paraît être de moins en moins d'actualité. En effet, depuis quelques années, des dialogues s'établissent entre les autochtones de tous les continents, échanges qui donnent un nouveau souffle à l'étude des littératures autochtones de divers pays en favorisant l'étude comparative. Les deux romans auxquels je m'intéresse dans cette étude, ainsi qu'une grande partie de la production littéraire des Premières Nations du Québec, proviennent d'auteurs aux origines métissées (autochtones et d'ascendance européenne) : c'est l'une des raisons pour laquelle une diversité de lectures et d'interprétations, provenant à la fois de lecteurs, de chercheurs et d'étudiants autochtones et non autochtones, me paraît essentielle.

La question territoriale est un thème central de la littérature amérindienne. Étudier le rapport au territoire tel qu'il se manifeste dans l'imaginaire des auteurs amérindiens, c'est se pencher sur les questions de migration, de voyage, de déplacement, mais aussi d'enracinement et de connaissance intime du territoire. Dans la foulée des réflexions de Renate Eigenbrod, je conçois ces éléments comme des portes d'entrée, des clés d'analyse du corpus littéraire autochtone du Québec.

1.5. Edward W. Said : le colonialisme comme violence géographique

1.5.1. *Culture et impérialisme* : remarques générales

Nous avons jusqu'ici exposé les forces et les faiblesses de la théorie postcoloniale dans le domaine littéraire. Si certains courants ou modèles de cette grille de lecture semblent peu appropriés à l'étude de la littérature autochtone, les réflexions développées par Edward W. Said dans *Culture et impérialisme* se révèlent très éclairantes de par l'attention qu'elles accordent à l'élément géographique et à ses rapports avec la littérature. Précisons d'emblée que cet ouvrage a pour objet premier les œuvres classiques des XIX^e et XX^e siècles en

⁴² *Ibid.*, p. 223.

⁴³ Maurizio Gatti, *op.cit.*, p. 170.

Europe et cherche à démontrer qu'elles sont « le lieu de l'investissement intellectuel et esthétique dans la domination outre-mer⁴⁴ ». Pour mieux comprendre le fonctionnement de l'impérialisme, Said se propose d'aller au-delà des questions purement politiques et économiques en analysant la production culturelle des pays colonisateurs, faisant ainsi remonter à la surface l'inconscient colonial. Le troisième chapitre du livre, qui s'avère le plus pertinent pour mon étude, est consacré aux créateurs et intellectuels des anciennes colonies. L'auteur explique comment ceux-ci participent de ce qu'il appelle une culture de résistance, qui consiste à revisiter les œuvres littéraires occidentales dépeignant l'ancien monde colonial, à proposer une version alternative de l'histoire et à rebâtir une identité commune par le biais d'une culture et d'une langue nationales.

Afin de démontrer comment l'Occident a justifié son entreprise de domination coloniale, de manière implicite, dans sa production culturelle, Edward W. Said insiste sur la manière dont l'espace y est traité : la hiérarchisation des lieux, la manière de qualifier les territoires, de percevoir la terre en général. Il en déduit que, par un retournement propre à la culture de résistance, cet élément sera crucial dans le mouvement de décolonisation :

[...] au cœur de ce que disent explorateurs et romanciers sur les étranges contrées du monde, il y a des histoires, et c'est aussi par des histoires que les peuples colonisés allaient affirmer leur identité et l'existence de leur passé. Dans l'impérialisme, l'enjeu suprême de l'affrontement est évidemment la terre; mais quand il s'est agi de savoir à qui elle appartenait, qui avait le droit de s'y installer et d'y travailler, qui l'entretenait, qui l'a reconquise et qui aujourd'hui prépare son avenir, ces problèmes ont été transposés, débattus et même un instant tranchés dans le récit⁴⁵.

Thomas King écrit justement qu'en vérité les histoires constituent le cœur de notre identité⁴⁶. L'être humain, pour donner un sens au monde, a commencé à inventer des histoires, à imaginer une suite d'événements ayant donné naissance à l'univers tel qu'il le connaît. Les mythologies et les religions sont-elles, à l'origine, autre chose que des histoires? Leur puissance d'évocation est telle qu'il est naturel que ces récits puissent constituer un outil

⁴⁴ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, op.cit., p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁶ Dans le texte original : « The truth about stories is that that's all we are. » (Thomas King, *The Truth About Stories*, op.cit., p. 2.)

précieux dans tout travail de décolonisation. Ils permettent d'établir (ou de rétablir) des points de repère, de réinscrire sa présence dans un monde dont on a été dépossédé. Isabelle St-Amand, dont j'ai cité l'article plus haut, considère ainsi les *tshissinuatshitakana* du recueil de Joséphine Bacon : « Si les bâtons à message permettent de faire sens des territoires géographiques, les récits permettent d'en faire autant des territoires imaginaires et symboliques⁴⁷. » On pourrait ajouter que ces récits redonnent également un sens aux territoires réels, comme c'est le cas dans *La saga des Béothuks* et *Ourse bleue* : je développerai cette idée un peu plus loin.

1.5.2. Retour à la terre

Dans son exploration de la pensée impérialiste, Said prend comme point de départ la terre et ceux qui l'habitent afin de mener « une sorte d'enquête géographique dans l'expérience historique⁴⁸ ». Notant la place prépondérante de la question territoriale dans les littératures des anciennes colonies, Said affirme que

S'il est un trait distinctif absolu de l'imaginaire de l'anti-impérialisme, c'est la primauté de l'élément géographique. N'oublions pas que l'impérialisme est un acte de violence géographique, par lequel la quasi-totalité de l'espace mondial est explorée, cartographiée et finalement annexée⁴⁹.

Qu'entend Said par « violence géographique »? Si l'on applique cette notion au contexte autochtone nord-américain, on observe que l'impérialisme a fait disparaître des modes ancestraux de rapport au territoire et de définition des frontières; des manières de parcourir, d'habiter et de nommer les lieux; qu'il a supprimé tout un système de repères à la fois identitaires et géographiques. Bien entendu, la violence réside avant tout dans la manière de s'appropriier ces territoires, c'est-à-dire par la force. Il me semble cependant que, chez Said, c'est la violence symbolique qui s'impose le plus car elle joue justement sur l'imaginaire géographique. Il remarque d'ailleurs que cette terre est la scène d'innombrables conflits, réels ou imaginés, qui « ne se livr[ent] pas seulement avec des soldats et des canons mais aussi

⁴⁷ Isabelle St-Amand, *op.cit.*, p. 24.

⁴⁸ Edward W. Said, *op.cit.*, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 320.

avec des idées et des formes, des images et de l'imaginaire⁵⁰». Voilà en somme pourquoi il est essentiel de porter attention à la thématique du territoire à l'intérieur des œuvres littéraires autochtones.

Il nous faut bien sûr discerner les revendications territoriales concrètes des autres formes de revendications portées par l'art et l'imaginaire : littérature, théâtre, arts visuels, cinéma. Les auteurs faisant partie de cette étude ont d'ailleurs en commun d'accorder une grande importance à la représentation des territoires habités par les peuples autochtones ainsi qu'aux parcours à travers ces territoires, qu'il s'agisse des Cris de la baie James ou des Béothuks de Terre-Neuve. Si le colonisateur est encore présent, « la terre n'est d'abord récupérable que par l'imagination⁵¹. » La restauration de l'identité géographique, pour reprendre les termes de Said, passe par la réinscription, qu'elle soit réelle ou fictionnelle : les thèmes de la quête et du voyage y jouent un rôle majeur.

Le terme « réinscription » évoque, à quiconque est familier avec la théorie postcoloniale, les notions de réappropriation culturelle et de réécriture de l'histoire. Celles-ci sont presque devenues des lieux communs lorsqu'il est question des cultures autochtones contemporaines. Le mot choisi par Said s'avère plus juste : par sa richesse sémantique, il signifie à la fois l'occupation physique et l'occupation symbolique du territoire. L'inscription implique en outre l'acte d'écriture, et par conséquent la littérature. Il sera ainsi question de la réinscription d'un peuple, par le récit, sur un territoire dont il a été dépossédé. Si je fais appel à cette notion de réinscription, c'est en insistant sur le sens que lui confère Edward W. Said :

Se faire reconnaître, c'est recartographier puis occuper la place réservée à la subordination dans les formes culturelles impériales, l'occuper en toute conscience de soi, se battre pour elle sur le même territoire autrefois régi par une conscience qui postulait la subordination d'un Autre étiqueté inférieur. D'où *réinscription*⁵².

Dans cette optique, le motif du voyage joue naturellement un rôle central. Il s'agit d'opposer aux récits européens d'exploration à travers le monde colonial – et à leur tentative de décrire

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ *Ibid.*, p. 320.

⁵² *Ibid.*, p. 301.

et de définir le monde non occidental - un point de vue autochtone. Said appelle cela la « bataille des projections et images idéologiques⁵³ », dans laquelle « L'auteur indigène en décolonisation [...] refait l'expérience du thème du voyage et de la quête dont il avait été banni, au moyen de la même figure littéraire, transférée de la culture impériale à la nouvelle et adoptée, réutilisée, revécue⁵⁴ ». On retrouve de tels processus dans *La saga des Béothuks*. C'est par le récit qu'Assiniwi fait revivre les Béothuks et les fait habiter à nouveau l'île de Terre-Neuve. À partir de rares documents historiques, il imagine les débuts de ce peuple, c'est-à-dire le voyage effectué par Anin et qui lui permet de prendre la mesure de ce territoire immense. Ce ne sont pas les Européens qui découvrent et nomment le territoire : c'est le chef béothuk. Le fait de parcourir et de connaître l'île provoque chez lui un sentiment de responsabilité et d'appartenance, qui lui fait réaliser que sa destinée est intrinsèquement liée à celle de son peuple. Pour ce faire, Assiniwi emprunte le modèle du roman historique, presque de l'épopée, ainsi qu'une chronologie linéaire qui s'apparente à la tradition occidentale. Selon Said, « c'est en partie la tragédie de la résistance : elle doit, dans une certaine mesure, travailler à récupérer des formes déjà établies, ou du moins influencées ou infiltrées, par la culture de l'empire⁵⁵ ». Dans le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau, le voyage de la narratrice à la baie James entraîne la révélation de nombreuses ramifications familiales. La quête de la narratrice, au départ, consiste à retrouver le lieu où est mort son grand-oncle afin de libérer son esprit; il devient de plus en plus évident, au fur et à mesure que le récit progresse, que ce voyage à la baie James est en fait un voyage dans le passé de la narratrice. Dans ces deux romans, le contact étroit avec le territoire des ancêtres est essentiel à la (re)construction d'une identité et d'une communauté. La violence géographique y est omniprésente, sous des formes variables. Chacun de ces romans tente de guérir les blessures causées par l'agression coloniale et nous verrons plus loin comment cette réparation se manifeste.

⁵³ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 301.

1.6. Des nuances nécessaires

J'ai esquissé, par ce premier chapitre, le parcours théorique qui a caractérisé mon approche de la littérature amérindienne au Québec. Les éléments principaux qui ressortent de ce cheminement se présentent de la manière suivante. Tout d'abord, j'insiste sur la nécessité de redéfinir constamment ce que signifie le postcolonial dans le cadre de la littérature autochtone. Thomas King et Renate Eigenbrod pointent de manière très claire les obstacles à éviter en ce domaine. Le premier propose une réflexion passionnante sur l'art du récit propre aux cultures autochtones, que je n'ai pas traitée de manière détaillée mais qui a néanmoins influencé ma lecture des deux romans à l'étude. La seconde démontre toute la créativité dont on peut faire preuve en études littéraires pour peu qu'on soit véritablement à l'écoute des textes. Finalement, d'Edward W. Said, je retiens l'intégralité de sa réflexion sur le rapport au territoire dans les littératures des peuples colonisés, ayant acquis ou non leur indépendance, et surtout les notions de violence géographique et de réinscription. Ce sont les éléments qui guideront mon interprétation de *La saga des Béothuks* et d'*Ourse bleue*. Cependant, dans l'étude des représentations et des pratiques littéraires du territoire, il faut tenir compte de certains facteurs découlant de la situation particulière des Premières Nations.

La perspective européenne du territoire, présente depuis les premiers contacts entre Européens et Amérindiens, s'est superposée à la conception autochtone⁵⁶ sans toutefois la faire disparaître totalement. Se sont alors heurtés ce que Rémi Savard qualifie de « deux modes d'insertion dans l'univers⁵⁷ », c'est-à-dire que « la rencontre entre Européens et autochtones d'Amérique a signifié la mise en présence de deux discours idéologiques

⁵⁶ « Les prétentions des Blancs sur leurs territoires ont contraint les Indiens à traduire leurs concepts traditionnels dans un langage contemporain. Les perceptions cycliques et holistiques de l'univers qu'ont les Autochtones font en sorte que la propriété de la terre est détenue en commun par l'ensemble de la nation tribale. [...] Qui plus est, les droits d'utilisation de la terre n'appartiennent pas uniquement aux vivants, mais encore à ceux qui ne sont plus et à ceux qui naîtront ; ils n'appartiennent pas non plus exclusivement aux humains, mais aussi aux autres êtres (vivants, comme les animaux et les plantes, ou parfois, dans des circonstances particulières, à des pierres). Ce contrat social inclut tous les objets du monde vivant. Évidemment, un tel concept de partage avec d'autres formes de vie est étranger à la pensée judéo-chrétienne. » (Olive Patricia Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, Montréal, Septentrion, 1996, p. 350-351.)

⁵⁷ Rémi Savard, *Le sol américain : propriété privée ou terre-mère... L'en deça et l'au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et blancs au Canada*, Montréal, L'Hexagone, 1981, p. 9.

passablement éloignés l'un de l'autre [...] ⁵⁸ ». J'ai déjà mentionné l'importance du cercle dans la pensée autochtone. Cette image, qui peut paraître simpliste au premier abord, est pourtant révélatrice du fossé qui sépare les cultures autochtones et occidentales, ces dernières étant basées sur l'idée de progrès, de chronologie, d'hierarchie; en somme, un système complètement opposé à la circularité. La question territoriale est rendue plus complexe encore par l'existence du système des réserves. Impossible de traiter du motif du voyage dans la littérature amérindienne sans faire se confronter ce type de confinement géographique avec le lieu commun du soi-disant nomadisme autochtone :

[...] the connection with the land, the spiritual and cultural "rootedness," is endangered. Against the background of the dialectic tension between "roots" and "routes" in Indigenous cultures, one may be able to understand the interpretation of colonization as both "imprisonment," *ending* the freedom to move (change), physically, mentally, and in every other respect, and as *forced* migrations and changes. In Aboriginal literatures, both, confinement and imposed movements, are shown in their destructiveness⁵⁹.

Renate Eigenbrod interroge ici la notion d'enracinement en jouant sur les mots « racines » et « routes » (ou « chemins »), qui sont des homophones en anglais. En mettant l'accent sur les tensions qui habitent ces deux mots, elle révèle à quel point le rapport au territoire des Autochtones a été transformé par la colonisation. Ils ont dû faire face à l'impossibilité de se déplacer (d'habiter autre part), mais aussi à l'obligation de s'établir sur un territoire différent de celui qu'ils avaient occupé pendant des siècles. En d'autres mots, l'État, après avoir imposé aux peuples autochtones un changement radical de leur mode de vie, s'est assuré que ce modèle demeurerait tel quel.

En dernier lieu, il importe de tenir compte du rapport entre langue et terre, et par ricochet de la possibilité d'habiter et de nommer son territoire. La lente dépossession subie par les Amérindiens, qu'on peut définir comme un « processus d'élimination systématique de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁹ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 122-123.

l'attachement d'un peuple à sa terre, d'anéantissement de sa mémoire et de sa culture⁶⁰ », a eu un effet incontestable sur la transmission linguistique et culturelle. Dans son article sur le sujet, Basma El Omari se demande « comment écrire la terre dont le nom n'est pas seulement effacé mais presque oublié⁶¹? » Son étude cite *Je suis une maudite sauvagesse* d'An Kapesch, texte qui décrit comment la communauté innue perd peu à peu son rapport privilégié à la terre : les Innus parcourent de moins en moins leurs territoires ancestraux et tendent à délaisser une langue qui, selon Kapesch, est intimement liée à la terre. À propos des écrits d'An Kapesch, Basma El Omari remarque : « Plus que le nom qui désigne, c'est ici le mouvement du corps dans l'espace qui permet non seulement de connaître et de nommer, mais surtout de *créer* le territoire⁶². » Encore une fois, c'est l'expérience qui crée le savoir, c'est la connaissance intime, physique, du territoire qui donne un sens au monde. Fait intéressant à noter : dans *La saga des Béothuks*, les personnages parcourent le territoire et, ce faisant, le nomment. Les noms des lieux, d'abord en langue béothuke, sont toutefois graduellement supplantés par les noms anglais et français que leur donnent les colons. En conclusion de son étude sur An Kapesch et Charles Cocoo, Basma El Omari remarque d'ailleurs que « l'absence de la description du paysage au passé comme au présent inscrit un manque qui ne peut être alimenté que par ce désir, incessamment interrompu, du retour. Ce qui manque [...] dans l'écriture des Autochtones en général, c'est le nom, le pouvoir de nommer⁶³ ». Le roman d'Assiniwi met en scène la même dépossession, mais nous verrons que ce n'est pas le cas dans *Ourse bleue*. Il sera intéressant d'explorer cette question et de chercher à déterminer pourquoi la description du paysage est à nouveau présente dans le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau.

Par ces quelques remarques, la table est mise pour l'analyse proprement dite des deux romans sélectionnés. J'ai longuement abordé la question du rapport au territoire puisqu'il

⁶⁰ Basma El Omari, « Dépossession territoriale et autohistoire. L'écriture des Autochtones du Québec », in *Le soi et l'autre : l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, sous la dir. de Pierre Ouellet, p. 133-148, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 133.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Ibid.*, p. 137.

⁶³ *Ibid.*, p. 145.

s'agira d'une préoccupation centrale dans la suite de ce mémoire. J'ai cependant dû mettre de côté d'autres éléments, dont celui que je viens d'aborder à l'aide de l'article de Basma El Omari. La thématique de l'adéquation entre territoire, langue et identité pose naturellement un grand nombre de questions auxquelles je ne pourrai répondre dans le cadre de la présente étude. Lorsque le contexte l'exigera, je tenterai tout de même de soulever des pistes de réflexion à ce sujet.

CHAPITRE 2

LA SAGA DES BÉOTHUKS

*Notre pays, jadis si grand, rapetissait un peu plus chaque jour de soleil ou de pluie.*¹

C'est en étudiant les modes d'occupation du territoire et de représentation des lieux dans *La saga des Béothuks* que je chercherai à déterminer comment se manifeste la réinscription territoriale et historique de ce peuple sur l'île de Terre-Neuve. Mon hypothèse est la suivante : en racontant l'histoire des Béothuks (du voyage mythique d'exploration d'Anin, fondateur de la nation, au génocide de ses descendants), en mettant à l'avant-plan une vision autochtone de l'île, en donnant priorité aux toponymes béothuks, bref, en bouleversant à la fois les cartes géographiques et l'histoire officielle, Bernard Assiniwi ramène cette nation disparue au cœur de la mémoire du pays et de l'Amérique du Nord. Se réinscrire dans un lieu, au sens où Edward W. Said le définit (*voir* chapitre I), c'est le parcourir, le nommer, l'occuper, le circonscrire; en somme, le connaître en profondeur. Si l'auteur décrit les liens privilégiés entre la terre et les Béothuks, leur manière d'habiter ce territoire et de le concevoir, il en raconte également la dépossession. Et ce lent processus s'accompagne d'une perte progressive des repères géographiques et culturels chez les Béothuks, perte finement illustrée par les voix qui portent le récit : les mémoires vivantes. Celles-ci, grâce à de subtiles modulations narratives, révèlent l'étendue des bouleversements vécus par les Béothuks.

¹ Bernard Assiniwi, *La saga des Béothuks*, Montréal/Arles (Fr.), Leméac/Actes Sud, 1996, p. 349.

Dorénavant, les références à ce roman seront indiquées par le sigle SB entre parenthèses, à la suite de la citation, suivies du numéro de page.

Je me pencherai en premier lieu sur la forme de l'oeuvre, en discutant du genre littéraire choisi par l'auteur et de ses implications dans le cadre de la littérature autochtone, mais aussi de ses rapports avec la question territoriale. Par la suite, mon analyse de *La saga des Béothuks* se fera en trois temps. Je m'intéresserai d'abord à la manière dont l'espace est traité dans le roman : comment l'univers en général est perçu par les personnages, comment le territoire est compris et décrit. Il sera question de l'utilisation des cartes géographiques et de leurs formes implicites dans le récit. Je terminerai cette section en illustrant comment la pratique concrète du territoire détermine une certaine manière d'en parler et de le représenter. J'aborderai ensuite les questions de voyage et de migration dans la *Saga*, que je mettrai en lien avec des notions empruntées à la géographie historique. Il s'agira alors de comprendre comment et pourquoi la quête du premier Béothuk sert de base géographique et culturelle à ses descendants, tandis que le thème de la migration sera mis en parallèle avec la situation actuelle des Amérindiens du Canada. La perception qu'ont les Béothuks du territoire est bouleversée par leur contact avec les colons européens : cela signifie qu'en matière de représentation et d'occupation du territoire, il y a, de manière évidente, un avant et un après. J'étudierai comment l'auteur accompagne cette transformation par une modification des techniques narratives : la dernière partie du chapitre y sera consacrée.

2.1. Un genre littéraire peu courant en littérature autochtone

2.1.1. La fiction historique

Dans le domaine de la littérature autochtone au Canada, *La saga des Béothuks* apparaît comme un précurseur. Cette fiction historique se déroulant entre les Xe et XIXe siècles est une exception parmi les recueils de légendes, les récits autobiographiques, les recueils de poésie, les pièces de théâtre ainsi que les romans qui composent ce corpus. On pourrait pourtant croire que la confrontation avec l'histoire, élément central des littératures dites postcoloniales, serait un thème privilégié par les auteurs autochtones. Thomas King aborde la question de manière percutante dans sa nouvelle « A Short History of Indians in Canada² ». Cette satire très efficace raconte l'étonnement d'un homme d'affaires qui, visitant Toronto

² Thomas King, *A Short History of Indians in Canada : stories*, Toronto, HarperCollins, 2005, p. 1-4.

pour la première fois, est témoin d'un phénomène étrange : des corps d'Amérindiens jonchent le sol du centre-ville. Dans la nouvelle, les ceux-ci sont apparentés à des outardes qui migrent à l'automne et qui, en chemin vers le sud, se heurtent aux gratte-ciels de la métropole. Ceux qui meurent sont placés dans des sacs tandis que les autres sont soignés et remis en liberté, étiquetés comme des animaux dont on cherche à contrôler la population. Renate Eigenbrod note que l'ironie de ce récit réside d'abord dans son titre et son caractère bref. Elle ajoute :

Further, he seems to say that, in a nutshell, the history of Indians in Canada can be summarized as the tagging and "protecting", the confining and labelling, of peoples who want to have the freedom of movement, but who got hurt in an environment alien from and hostile to their own³.

Par cette allégorie, King dénonce bien sûr l'attitude de l'État canadien envers les Premières Nations; sa nouvelle suggère également qu'il existe plusieurs histoires autochtones au pays et qu'il serait dangereux de gommer les différences qui les séparent. De plus, si « nos formulations et représentations du passé déterminent nos perceptions et nos idées sur le présent⁴ », le roman ou fiction historique apparaît comme le genre idéal pour illustrer la complexité de l'histoire des Premières Nations. La fonction heuristique de ce genre littéraire permet d'aller un peu plus loin que le traité d'histoire : le récit de fiction à saveur historique représente des destins individuels, des personnages dotés d'une personnalité propre auxquels le lecteur peut s'identifier ou s'attacher.

Parmi les auteurs d'origine autochtone qui entremêlent dans leurs œuvres événements historiques réels et vies individuelles fictives, rares sont ceux qui s'aventurent en deçà du XXe siècle. Ils abordent généralement des thèmes et un cadre historique bien précis : « Poetry, drama, and fiction by Canadian Aboriginal authors [...] focusses mostly on themes related to forced migrations in the twentieth century rather than on earlier forms of colonization⁵. » Parmi ces récits, citons *Slash* (1985), un roman de Jeannette Armstrong

³ Renate Eigenbrod, *Travelling Knowledges*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2005, p. 133.

⁴ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 38.

⁵ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 125.

(nation Okanagan) qui suit le parcours d'un jeune Amérindien dans les années 1970, sur fond de mouvement nationaliste amérindien. Ce roman fait le portrait d'une époque-charnière dans la lutte pour les droits des peuples autochtones d'Amérique. Selon Renate Eigenbrod, il n'y aurait pas d'exemples de fiction historique se déroulant avant le XXe siècle dans la littérature autochtone du Canada⁶. Ceci illustre une limite certaine des études autochtones (*Native studies*) au Canada anglais : leur méconnaissance de la production littéraire autochtone en français. Les anthologies de littérature amérindienne publiées au Canada anglais n'incluent à peu près jamais les auteurs écrivant en français. Les ouvrages théoriques et les recueils d'essais ne les mentionnent pas davantage. Il est à souhaiter que cette situation évoluera au cours des années à venir, au fur et à mesure que le corpus autochtone francophone s'élargira⁷.

2.1.2. D'objets de l'histoire à sujets de l'histoire

Il convient maintenant de déterminer comment *La saga des Béothuks* s'inscrit dans la tradition du roman historique. Celui-ci se présente sous la forme d'un récit de fiction « qui intègre à sa diégèse une dimension historique⁸ ». Son but est « non seulement d'utiliser la matière historique, mais d'en faire le cœur du récit⁹ », en intégrant des personnages et situations fictives dans un cadre historique véridique. Au XXe siècle, selon Isabelle Durand-Le Guern, ce type de roman traite moins des événements historiques et des grands personnages que de la population elle-même. En ce sens, le roman historique suit les tendances des sciences humaines, incluant l'histoire, qui cherchent à rendre compte de la complexité des bouleversements vécus par un groupe donné : « Délaissant l'histoire événementielle, les romanciers se penchent sur le fonctionnement d'une société en période de crise ou s'intéressent aux mutations d'une société¹⁰. » La fiction historique, genre littéraire connexe, mêle discours littéraire et discours historique de manière plus complexe. Elizabeth Arend argumente quant à elle que le terme de « roman historique », s'il était approprié au

⁶ *Ibid.*, p. 125-126.

⁷ On notera que *La saga des Béothuks* a été traduite en anglais et publiée en 2001 par McClelland & Stuart, maison d'édition canadienne.

⁸ Isabelle Durand-Le Guern, *Le roman historique*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

XIXe siècle, ne peut plus servir après la Première Guerre mondiale pour désigner « ces textes dans lesquels le regard sur le passé et le questionnement sur l'histoire sont essentiels¹¹ », Autrement dit, dans une fiction historique, l'histoire n'est pas un arrière-plan immuable à la fiction : elle s'inscrit dans une réflexion sur la manière de représenter le passé. Le *Salammbô* de Flaubert constituerait l'une des premières manifestations de ce type de récit, qu'on peut définir ainsi : « une nouvelle écriture historique [qui] se présente comme une construction du passé à travers la littérature, d'une littérature qui ne connaît la totalité que dans l'esthétique¹² ». Sur le plan narratif, la fiction historique s'éloigne du roman historique dans le sens où elle privilégie l'intériorité. Arend donne notamment l'exemple de Claude Simon, qui

radicalise, par le sujet historique, les processus narratifs qui avaient été instaurés par Joyce, Faulkner, Svevo, etc. dans les littératures européennes. [...] Le discours narratif objectivant s'efface au profit d'une introspection douloureuse des personnages. Ainsi l'attention de la narration est tournée complètement vers le sujet et ses perceptions, vers l'individu vivant un certain moment historique¹³.

La première partie de *La saga des Béothuks* est plus proche du roman historique, certes, mais les deuxième et troisième parties démontrent son appartenance au genre de la fiction historique. En effet, le roman propose une réflexion sur le passé et sur la transmission de la mémoire comme élément vital de la survie d'un groupe identitaire. Par un travail littéraire, Assiniwi s'attelle alors à combler les manques d'une histoire fragmentée, pour redonner aux Béothuks une certaine unité historique.

Suite à ces précisions, quels liens peut-on établir entre le genre littéraire privilégié par l'auteur et les questions de violence géographique et de réinscription évoquées au chapitre précédent? Comment la fiction historique peut-elle traiter de la question territoriale et éventuellement ébranler l'imaginaire géographique légué par le colonialisme? Michel de Certeau affirme que le projet de l'historiographie consistait « à calmer les morts qui hantent

¹¹ Elisabeth Arend, « Histoire, littérature et l'écriture de l'histoire », in *Histoires inventées. La représentation du passé et de l'histoire dans les littératures française et francophones*, sous la dir. d'Elisabeth Arend, Dagman Reichardt et Elke Richter, p. 15-32, Francfort, Peter Lang, 2008, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 23.

encore le présent et à leur offrir des tombeaux scripturaires¹⁴ ». La nation des Béothuks, nimbée d'une aura énigmatique, a longtemps incarné le mythe littéraire de la disparition de l'Amérindien. Celui-ci consiste à dépeindre les personnages autochtones comme étant les derniers de leur peuple ou carrément comme des fantômes. Pour le colonisateur, mieux vaut en effet se représenter ainsi les indigènes : le fantôme est celui qui n'appartient plus tout à fait à ce monde et qui ne peut donc réclamer la propriété de son territoire. Dans la *Saga*, les Béothuks ne sont pas des fantômes - même s'ils sont parfois perçus ainsi par les Européens. Ce sont des êtres humains déracinés, confrontés à l'envahissement de leur territoire et qui vivent la destruction de tous leurs repères géographiques et culturels. Le recours à la fiction historique peut contribuer à détruire l'image romantique de l'Amérindien comme présence fantomatique. J'évoquerai également plus loin des notions de géographie historique, discipline qui me semble effectuer un travail semblable dans le domaine des sciences humaines. Le processus de réinscription symbolique, qui constitue une manière de remédier à la violence géographique, s'accompagne ici d'un travail de réactualisation historique : c'est en ce sens que le genre littéraire préconisé par Assiniwi prend tout son intérêt.

2.1.3. Une saga amérindienne

Que pouvons-nous déduire du terme « saga » pour désigner le récit? Ce mot fait référence à un récit très long, complexe, s'étendant sur de nombreuses années ou générations. La *Saga* raconte justement l'histoire des Béothuks, du premier (Anin) à la dernière (Shanawditith). En second lieu, ce mot renvoie de manière plus générale à un récit légendaire faisant partie de la mythologie d'une civilisation donnée (les sagas islandaises, par exemple). En ce sens, le terme s'applique plutôt bien à la première partie du roman qui relate le voyage d'Anin autour du monde et la fondation de la nation béothuke. L'aspect légendaire de ce type de récit ne suffit pas à définir la saga. Il s'agirait, à l'origine, d'un « récit en prose – ce point est capital – de caractère plus ou moins historique, fondé ou non sur une tradition orale [...]. C'est plutôt une façon de dire qu'un genre à proprement parler¹⁵. » La littérature médiévale scandinave est constituée d'un large éventail de sagas, allant des vies de saints aux sagas

¹⁴ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, Folio/histoire, 2002, p. 14.

¹⁵ Régis Boyer, *Les sagas islandaises*, Paris, Payot, 1978, p. 9-10.

royales en passant par les sagas dites de contemporains¹⁶. Il existe aussi un genre rattaché aux sagas qu'on appelle *Landnámabók* ou livres de colonisation de l'Islande : ceux-ci « énumèrent scrupuleusement tous les premiers colonisateurs de l'île [...] avec leurs ascendants et descendants, selon un ordre géographique strict, en commençant par un point donné de la côte et en progressant ensuite dans un sens ou dans l'autre¹⁷ ». C'est ici que *La saga des Béothuks* semble tendre un miroir à la tradition littéraire scandinave du *Landnámabók*, puisqu'on y relate l'histoire des premiers occupants de l'île et des générations suivantes. La population très hétérogène de l'Islande, due à l'arrivée successive de peuples d'origines diverses (colons norvégiens, esclaves affranchis, Celtes venus d'Irlande et d'Écosse, etc.), annonce « le développement à venir d'une civilisation hautement originale en divers domaines capitaux, religion, droit, art et littérature¹⁸ ». Assiniwi pourrait s'être inspiré de cet exemple, en présentant les Béothuks comme un peuple innovateur sur le plan de l'organisation politique et de l'intégration des étrangers. Ce parallèle entre les livres de colonisation et *La saga des Béothuks* repose sur le récit de l'établissement d'un peuple sur son territoire : le texte y agit comme une forme de légitimation du lien entre l'être humain et sa terre. Un tel élément s'inscrit tout naturellement dans le processus de réinscription évoqué par Edward W. Said.

Il ne fait aucun doute que le titre du roman constitue un clin d'œil aux premiers visiteurs de Terre-Neuve que sont les Scandinaves, ou Vikings. En ce sens, le titre manifeste déjà une certaine volonté de réactualiser l'histoire. L'élément fondateur de l'histoire du Canada n'est plus l'arrivée de Jacques Cartier, mais plutôt les premiers contacts entre Amérindiens et Scandinaves, d'autant plus que l'établissement des Français et des Britanniques à Terre-Neuve se fait beaucoup plus tard dans le roman. Enfin, le caractère polysémique de ce terme dans un tel contexte fait allusion aux trois types de discours qui s'emmêlent dans la *Saga*, c'est-à-dire le discours historique, la fiction et le récit mythologique.

¹⁶ *Ibid.*, p. 77-78.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

Revenons brièvement sur cette idée de réactualisation de l'histoire, terme qui peut sembler paradoxal. En intégrant à un canevas historique réel des éléments de fiction qui lui permettent de dresser le portrait vivant d'une nation disparue depuis 150 ans, Assiniwi procède à une reconstruction du monde béothuk¹⁹. Sa manière de traiter le matériau historique est cependant influencée par des discours contemporains. Nous avons alors affaire à une version de l'histoire revue et corrigée, comme en parle Said :

Aujourd'hui, les écrivains et les chercheurs de l'ancien monde colonisé ont surimposé leurs histoires différentes et leurs géographies locales aux grands textes canoniques du centre européen. De toutes ces interactions qui se chevauchent sans concorder commencent à émerger des lectures inédites et un savoir nouveau²⁰.

Les genres littéraires qui favorisent le plus cette transformation des discours sont le roman historique et le récit de voyage ou d'exploration. Ceux-ci permettent, dans les sociétés ayant subi la colonisation, une certaine réappropriation de l'histoire et de l'espace par le biais de la littérature. Notons que ces deux genres littéraires se côtoient dans *La saga des Béothuks*. Les thèmes de l'histoire et de la mémoire collectives y sont importants, et j'y ferai allusion à l'occasion; pour les besoins de cette étude, je privilégie cependant les questions d'espace et de territoire, suivant la logique de Said pour qui « nous avons tant pris l'habitude de penser l'intrigue et la structure du roman en termes essentiellement temporels que nous en négligeons la fonction de l'espace, de la géographie, de la localisation²¹ ». La réactivation de la mémoire des Béothuks sur l'île de Terre-Neuve implique une reconnaissance de l'emprise qu'ils ont exercée sur leur territoire : exploration, expansion, nomination, préservation. C'est

¹⁹ Il faut entendre, dans le mot « reconstruction », une part d'invention, de création. Assiniwi reconstruit, certes, mais il lui manque certains matériaux qu'il doit remplacer par d'autres, semblables : « Sur 929 ans d'histoire, il n'y a que cinquante-cinq points historiques véridiques et vérifiés. L'un d'entre eux, dont je me sers, nous vient de Demasduit : elle a parlé d'un massacre de quatre cents des siens sur une pointe de roche. Aucun autre personnage historique n'a voulu revendiquer le meurtre des quatre cents personnes, alors on n'a jamais su si c'était vrai. » (Entretien avec Marie-France Bazzo, Indicatif présence, diffusé à la radio de Radio-Canada, 14 novembre 1997, disponible sur le site de Bibliothèque et Archives nationales du Québec : <http://services.banq.qc.ca/sdx/ilsontdit/accueil.xsp#0003759142> [consulté le 22 août 2010])

²⁰ Edward W. Said, *op.cit.*, p. 100.

²¹ *Ibid.*, p. 141-142.

en mettant à l'avant-plan la manière dont les Béothuks concevaient et parcouraient leur territoire que Bernard Assiniwi participe d'un processus de réinscription.

2.2. Lire les lieux, nommer le territoire

2.2.1. La cosmogonie béothuke

La saga des Béothuks s'ouvre sur un récit d'exploration, alors que le personnage principal, un jeune Addaboutik prénommé Anin, est plongé dans un processus de découverte et de réévaluation de sa place dans l'univers. Deux ans auparavant, il a quitté son village afin de faire le tour du monde, voyage qu'il est le premier de son peuple à entreprendre. La vision qu'ont les Addaboutiks de leur propre monde, sur le point d'être complètement bouleversée, se présente d'abord ainsi :

Si l'aïeul avait raison, la terre faite par le castor et à l'image de sa maison ne pouvait être que ronde. Le mâle ayant fait sa cabane au-dessus et la femelle en-dessous et à l'envers, la terre avait grossi entre les deux cabanes. Depuis lors le monde est rond, soutenu par les souffles du vent dans l'immensité des esprits. (SB, p. 12)

Cette perception du monde, à l'image d'une habitation animale tenue en équilibre dans le ciel grâce aux vents contraires, est en partie responsable du voyage entrepris par Anin. Celui-ci souhaite vérifier si la terre est véritablement ronde : « S'il rejoignait les siens, il ne saurait jamais si cette terre était ronde, si c'était une île ou si ce n'était qu'une longue bande de terre qui s'avance dans la mer. » (SB, p. 39) Ce mythe de création n'apparaît pas dans *A History and Ethnography of the Beothuk* d'Ingeborg Marshall, qui est l'ouvrage de référence en la matière; on peut présumer qu'il s'agit d'une croyance répandue chez d'autres peuples autochtones d'Amérique du Nord-Est, dont Bernard Assiniwi s'est inspiré pour décrire le mode de vie béothuk, leur organisation politique et bien d'autres choses. C'est d'ailleurs ce qu'Ingeborg Marshall suggère de faire pour tracer un portrait plus complet des croyances religieuses des Béothuks²². Si l'univers a grandi entre les maisons respectives des castors

²² Marshall écrit : « These pieces of information are not sufficient enough to recreate the Beothuks's belief system. The best that can be done is to fit them into an approximative framework, and to validate their significance through comparisons with practices and belief systems of other native hunters, fishers, and gatherers who lived in a similar environment. » (Ingeborg Marshall, *A History and Ethnography of the Beothuk*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 377.)

mâle et femelle, cela signifie qu'il est bien circonscrit et qu'il n'existe rien d'autre au-delà que le ciel - que les Béothuks nomment « immensité des esprits ». Cette conception s'accorde avec la géographie particulière de l'île de Terre-Neuve, géographie qui joue un rôle non négligeable dans le récit²³. Ce n'est qu'au contact des étrangers, qu'Anin appelle les Bouguishameshs, qu'il prend conscience de l'existence possible d'autres mondes. Il ne prend pas pour acquis qu'il s'agit d'étrangers et qu'il est bien chez lui, allant jusqu'à se demander si l'autre, l'étranger, ce n'est pas lui-même. Il parle tour à tour comme un homme sûr de sa place dans l'univers : « ce voyage autour de son monde » (SB, p. 125); et comme un explorateur en pays inconnu : « il se croyait seul sur cette terre étrangère » (SB, p. 19). Cette conception incertaine de l'altérité, qui transparaît dans l'utilisation alternée des articles possessifs et démonstratifs, prépare le terrain au bouleversement qui attend Anin. En faisant la rencontre de trois étrangers qu'il prend sous son aile, il apprend l'existence de pays autres que le sien, leur localisation géographique et leurs coutumes. À partir de ce moment, Anin arrive à situer son propre monde dans un univers élargi.

2.2.2. Un paysage à interpréter

Avant de découvrir ces autres mondes, Anin doit d'abord établir les limites du sien et apprendre à le connaître dans son entièreté. C'est ce qu'il fait lors de son voyage autour de l'île, aidé par une figure animale protectrice. La première partie du roman met en scène des êtres humains, autochtones ou étrangers, mais aussi plusieurs animaux qui font partie de la vie des Addaboutiks. Ils permettent évidemment aux humains de se nourrir et de se vêtir, mais font aussi partie de leur culture et de leurs croyances. À ce sujet, Hélène Destrempe constate que

les lieux que traverse Anin ne sont pas peuplés d'ours mais bien par Gashu-Uwith, l'Ours archétypal qui les résume tous. Les lacs sont habités par Dattomeish, la truite, l'océan par Appawet, le phoque, etc. La conception amérindienne de la faune

²³ Cette particularité géographique a également des répercussions sur le destin des Béothuks, puisqu'elle empêche leur redéploiement face aux menaces grandissantes que font peser sur eux les colons européens. À part quelques initiatives individuelles, les Béothuks refuseront toujours de quitter l'île et d'aller s'établir sur le territoire des Innus, qui les y invitent : leur propre monde s'arrête à cette île et aux eaux qui la bordent.

se substitue de la sorte à la conception européenne et cette substitution se réalise au moyen de la langue d'écriture qui permet de saisir à vif la réalité des Béothuks²⁴.

Les animaux ne sont pas des êtres anonymes, interchangeable, mais des figures familières qui font partie de la cosmologie béothuke. L'une d'entre elles apparaît très tôt dans le roman : il s'agit de Gashu-Uwith, l'ours. Anin, qui le trouve fréquemment sur sa route, doute en premier lieu du caractère bienveillant de cette présence. Après quatre jours de voyage sur l'eau, alors qu'il regagne la terre ferme, Anin se rend compte que l'ours est toujours là, qu'il a suivi sa trace sans qu'il puisse expliquer comment. Le narrateur note que « souvent l'esprit protecteur indique le sentier à prendre ou avertit des dangers qui menacent ». (SB, p. 14) Plus tard, l'ours indique un raccourci lui permettant de gagner une baie en quelques minutes plutôt qu'en deux jours. Dès lors, pour Anin, le rôle de Gashu-Uwith est clair : « Il aperçut soudain Gashu-Uwith, bien assis devant une épinette, comme s'il attendait quelqu'un pour le guider vers une nouvelle découverte. » (SB, p. 15) Les croyances des Béothuks veulent que l'esprit protecteur soit un ancêtre réincarné en animal, une sorte d'ange-gardien qui guide son protégé à travers les nombreux dangers qui parsèment sa vie; en retour, le protégé doit respect à cet animal. Anin va jusqu'à refuser de le chasser, même si la graisse de l'ours serait bien pratique : « Anin voyait en l'ours son esprit protecteur et [il] faisait donc partie de sa famille immédiate, comme ses frères et sœurs, ses oncles ou ses cousins. » (SB, p. 59) Tout au long de la quête du héros, Gashu-Uwith apparaît régulièrement soit pour lui indiquer le bon chemin, soit pour l'avertir des dangers imminents. Puisqu'Anin se retrouve dans des lieux qu'il n'a jamais parcourus auparavant, sa lecture du territoire est grandement facilitée par les interventions de Gashu-Uwith. Celui-ci lui fournit des clés pour comprendre la géographie de Terre-Neuve, faite d'innombrables baies et péninsules. Pourvoyeur de repères dans un monde étranger, il donne un sens et une direction à la quête d'Anin, lui facilitant la navigation sur une île aux contours complexes.

Dans son étude de *La saga des Béothuks*, Maurizio Gatti arrive à la conclusion suivante à propos de la figure de Gashu-Uwith : « L'ours est dépositaire du sacré dans le

²⁴ Hélène Destrempes, « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec », in *Écrire en langue étrangère*, sous la dir. de Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink et János Riesz, p. 395-411, Québec, Nota bene, 2002, p. 406.

roman, aussi bien que de la sensibilité du règne animal qui prend souvent des traits humains²⁵. » Il mentionne également que « Gashu-Uwith représente dans le roman le spirituel, un élément si intime et secret que même Woasut, la nouvelle compagne d'Anin, n'arrive d'abord pas à comprendre²⁶ ». Cet élément est d'autant plus essentiel que les marques du sacré sont assez peu fréquentes dans la *Saga* : à part les animaux-protecteurs, on évoque à de rares reprises Kobshuneesamut, le Créateur, ainsi que les cérémonies funéraires. Les personnages font rarement part de leurs croyances spirituelles, peut-être parce qu'elles vont de soi et sont partie prenante d'un système global dans lequel les êtres humains, les animaux et la terre sont liés les uns aux autres. Le sacré se trouve dans la nature elle-même et non pas dans des rituels ou des croyances détachées du réel. J'ajouterai qu'étant donné que les relations privilégiées et spirituelles avec la faune font partie de la plupart des cultures autochtones, la figure de l'ours comme guide ou ange-gardien ne surprend pas – surtout dans un roman qui porte le nom de « saga ». Nous verrons au troisième chapitre que cet animal joue aussi un rôle important dans le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau par son omniprésence dans les rêves et les visions de la narratrice. Retenons du personnage de Gashu-Uwith qu'il fournit à Anin des repères essentiels pour interpréter le monde dans lequel il évolue, autant géographiquement que spirituellement, et qu'il participe ainsi à la lecture et au décodage de paysages nouveaux que le héros est appelé à faire siens. La présence de cette figure animale signifie donc la vivacité des liens physique et spirituel entre l'être humain et le territoire, mais ne semble possible qu'à l'époque d'Anin. Rappelons que Gashu-Uwith n'intervient que dans la première partie du roman, qui mêle mythe et histoire collective dans un récit des origines béothukes : « Dès la disparition d'Anin et l'arrivée des Européens sur l'île de Terre-Neuve, il n'y a plus de place dans le roman pour des figures telles Gashu-Uwith, l'ours²⁷. » Il fait en quelque sorte partie de la légende, d'une époque révolue pour ces Béothuks qui, à cause de la colonisation de leur île, verront leur rapport au territoire se transformer.

²⁵ Maurizio Gatti, « La Saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks », *Revue internationale d'études canadiennes*, no 41, 2010, p. 288.

²⁶ *Ibid.*, p. 287.

²⁷ *Ibid.*, p. 288.

2.3. Pouvoir et représentation du territoire

En partant de l'hypothèse voulant que la description ainsi que la hiérarchisation des lieux dans une œuvre littéraire soient symptomatiques d'un certain rapport à l'espace, que nous révèle la littérature autochtone? Il faut d'abord pouvoir compter sur l'existence de telles représentations du territoire, quoique le cas inverse puisse aussi être sujet à interprétation. En effet, dans une étude portant sur An Kapeshe et Charles Coocoo, Basma El Omari écrit : « un lecteur attentif notera une lacune temporelle mais aussi spatiale. Car l'absence de la description du paysage au passé comme au présent inscrit un manque qui ne peut être alimenté que par ce désir, incessamment interrompu, du retour²⁸. » La description d'un paysage indique, d'une certaine manière, que l'observateur a pu se l'approprier. Cela suppose que, pour faire sien un territoire, il faut posséder les mots qui permettent de le décrire. Or, El Omari considère que ces mots ne peuvent exister si le contact avec le territoire a été rompu : « L'absence de la terre engendre le silence, ou l'impossibilité de la parole. Langue, corps et terre sont indissociables²⁹. » Cette interdépendance l'amène à suggérer que « ce qui manque dans l'écriture de Kapeshe et de Coocoo, comme dans l'écriture des Autochtones en général, c'est le nom, le pouvoir de nommer [...] »³⁰. Le texte littéraire porterait donc en lui-même le fossé qui se creuse entre l'être humain et sa terre, ce qui se traduirait par une incapacité à représenter le territoire. Il s'agira maintenant de vérifier la pertinence de cette affirmation dans le cadre de *La saga des Béothuks*, en s'interrogeant sur le rôle joué par les descriptions de la nature, sur leur fréquence et leur importance; il faudra également s'intéresser aux lieux habités par les Béothuks et par les colons européens. Pour ce faire, examinons les trois parties du roman.

La première partie, « L'initié », contient le plus grand nombre de descriptions. Elles se présentent d'abord sous le mode de l'étonnement : « cette forêt dont les arbres lui semblaient gigantesques en comparaison de son pays » (SB, p. 22) et « Il rencontrait des piles de glace qui flottaient vers le soleil du milieu du jour et il en était fortement impressionné. »

²⁸ Basma El Omari, « Dépossession territoriale et autohistoire. L'écriture des Autochtones du Québec », in *Le soi et l'autre : l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, sous la dir. de Pierre Ouellet, p. 133-148, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 145.

²⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰ *Ibid.*, p. 145.

(SB, p. 29) Le narrateur de la *Saga* rapporte les réactions du héros devant ces paysages nouveaux. Les regards respectifs d'Anin et du lecteur se superposent, tous deux avançant dans un monde inconnu qui les surprend. Jusqu'ici, aucune indication ne permet d'identifier cet endroit comme étant l'île de Terre-Neuve : l'éblouissement d'Anin n'en est que plus communicatif. À ce stade, au regard d'Anin paraît également se superposer celui de l'auteur, Bernard Assiniwi. Ce dernier, qui a séjourné sur l'île pour écrire son roman, mentionnait d'ailleurs que :

D'abord, on ne peut absolument pas décrire Terre-Neuve si on n'y est pas allé. Terre-Neuve n'a rien à voir avec le reste du Canada : c'est la Lune quand on débarque à Port-aux-Basques, c'est la forêt magnifique de conifères lorsqu'on est à l'intérieur, c'est le vent qui est maître de tout dans cette île. Même les arbres sont gênés, ils se penchent pour laisser passer le vent. Alors il faut vraiment y avoir vécu; autrement, on ne peut pas décrire cette île³¹.

Assiniwi souligne l'aspect impressionnant de l'île avec des mots semblables à ceux des descriptions de la première partie du récit. Fait à noter, on retrouve d'ailleurs dans le patronyme de l'auteur, Assiniwi, les lettres du prénom du héros, Anin. Derrière la figure de l'explorateur se profile celle de l'auteur, qui entreprend lui aussi un périple sur le territoire des Béothuks ainsi qu'aux origines de leur histoire.

L'harmonie entre Anin et son environnement est un autre élément important qui caractérise les passages descriptifs de cette première partie. Ce phénomène est provoqué tour à tour par l'apparence physique du héros et par les actions mêmes de la nature : « comme son corps était de la couleur du rocher et ses vêtements de même, celui lui permettait de se fondre au paysage [...] » (SB, p. 19) et « La neige le couvrait presque et il faisait maintenant partie du paysage blanc de cette lande [...]. » (SB, p. 66) Anin évolue dans des lieux inconnus mais qui semblent déjà l'intégrer, puisqu'il fait corps avec les lieux qu'il découvre. À son retour au village de Baétha, dans une optique d'expansion de la nation béothuke et d'occupation de l'île, Anin décide d'envoyer plusieurs groupes d'hommes explorer l'intérieur de l'île. Dès lors, les descriptions se font d'un point de vue pratique : quels endroits seraient propices à

³¹ Extrait d'un entretien avec Marie-France Bazzo, *Indicatif présent*, diffusé à la radio de Radio-Canada, 14 novembre 1996, disponible sur le site web de la BANQ : <http://services.banq.qc.ca/sdx/ilsontdit/accueil.xsp#0003759142> [consulté le 22 août 2010]

l'établissement de villages, à la chasse, à la pêche et à la surveillance des étrangers sur l'île. Les endroits les plus prisés se trouvent en bordure de la mer. La hiérarchisation des lieux se fait selon un facteur stratégique, à une exception près : la baie des Exploits, où Anin a rencontré et sauvé Woasut, à laquelle on fera référence tout au long du roman comme étant un lieu important pour les Béothuks. Dans ce cas précis, il s'agit moins d'un lieu stratégique que d'un lieu de mémoire.

La deuxième partie du récit comporte très peu de descriptions de la nature. Celles-ci ne semblent plus avoir leur raison d'être car le territoire entier a été exploré. Le récit laisse une plus grande place à l'organisation sociale et politique des Béothuks. Cette deuxième partie, « Les envahisseurs », voit les Européens s'appropriier l'île aux dépens des Béothuks. Les contacts avec les colons, de plus en plus meurtriers, poussent les Béothuks à quitter les baies pour gagner l'intérieur des terres : on espère ainsi échapper aux attaques des Anglais. Suite à cette migration, ils voient leur mode de vie changer radicalement : « Gens de mer, les Béothuks devenaient, par la force des choses, gens de terre. » (SB, p. 270) Par la suite, le récit ne contient presque plus de passages descriptifs.

Dans la troisième partie, intitulée « Le génocide », on retrouve toutefois un portrait presque lyrique de la rivière des Exploits. La rivière y est personnifiée à l'aide d'un vocabulaire beaucoup plus riche que dans les autres descriptions :

La rivière coulait, tantôt calmement, tantôt en cascade. Si elle se reposait quelquefois, c'était pour devenir tumultueuse, grondeuse puis se calmer en devenant le long lac de l'Ocre rouge. Partie des montagnes en longueur vers le couchant, elle se dirigeait vers le nord-nord-est. Si elle devenait calme et large au grand lac, deux soleils plus loin, elle recommençait ses escapades sur de petits étangs, recevait quelques ruisseaux, tombait en chute à deux reprises pour finalement se perdre dans la baie des Exploits, formant le bras sud de la grande baie de Notre-Dame. (SB, p. 347)

Le narrateur poursuit avec un triste constat : « La rivière des Exploits, la source de vie des Béothuks, ne pouvait plus nourrir son peuple. » (SB, p. 347) Le caractère irrévocable du changement vécu par les Béothuks apparaît dès lors évident : la source vitale de l'île s'est tarie. Il reste bien sûr d'autres sources de nourriture sur l'île, mais la raréfaction des ressources de la rivière a valeur de symbole : elle suggère le sort semblable qui attend les Béothuks. Témoinant d'un passé idyllique, d'un paradis perdu désormais inaccessible, cette description est la dernière du roman. J'en déduis que l'interdiction d'accès au territoire

imposée aux Béothuks coïncide avec la disparition presque totale des descriptions de la nature. Rappelons la situation évoquée par Basma El Omari : chez les auteurs autochtones étudiés, le fait de ne pas décrire ni nommer un territoire peut refléter la perte de ce territoire. En d'autres mots, on répond à l'absence par l'absence. Dans *La saga des Béothuks*, l'espace confisqué, devenu étranger, n'est plus représenté en mots par les mémoires vivantes. Les très rares passages descriptifs de la troisième partie du récit servent à souligner la rupture du lien entre les Béothuks et la terre. Lorsque les Anglais partent en expédition pour ramener le corps de Demasduit (une Béothuke morte en captivité) à son campement d'origine, ils ont beaucoup de mal à se rendre à bon port : « L'état de la glace était effroyable cet hiver-là. De plus, les sentiers, généralement bien entretenus par les Béothuks qui portaient beaucoup, ne l'étaient plus. » (SB, p. 375) La terre témoigne du changement qui est train de s'effectuer sur l'île, c'est-à-dire qu'elle porte en elle la disparition des Béothuks.

Le portrait de la rivière des Exploits, quant à lui, illustre le désir de retour à un *autrefois*, à un paradis perdu. Ce passage descriptif succède justement à la dernière tentative des Béothuks de récupérer leur territoire spolié. Celle-ci consiste à mettre le feu à quelques habitations de Saint John's, afin que l'incendie se propage et détruise la ville entière. Les Béothuks espèrent ainsi provoquer le départ des colons. Avant d'étudier ce passage, il faut dire un mot sur la description des habitations européennes. Contrairement à celles des Béothuks (on consacre de longs passages à la construction des mamatiks au début du roman), les habitations des colons et les lieux où elles sont situées sont très peu décrites. Comme les Béothuks se tiennent le plus loin possible de leurs ennemis, ils ne savent pas comment ceux-ci vivent. On retrouve deux références à des maisons construites par des Blancs. Toutes deux sont brèves et s'attardent seulement à l'aspect extérieur : « Les marins de ce navire construisirent une habitation d'épinettes couchées, et non pas debout, comme nous le faisons nous-mêmes. » (SB, p. 255) et « La première habitation de Fortune était faite de billots équarris. » (SB, p. 268) Les Béothuks enlevés par les Anglais et qui vivent un certain temps dans des maisons à l'europpéenne, voire même en Angleterre, seraient susceptibles de fournir des informations à ce sujet. Or aucune indication de ce type n'est donnée par la mémoire vivante qui raconte l'histoire des personnes kidnappées. On sent, jusque dans ce détail, la volonté des Béothuks de demeurer à distance des colons. Ce sont d'ailleurs l'un des rares

peuples autochtones d'Amérique du Nord à avoir systématiquement refusé de faire du commerce avec les Européens³².

Les Béothuks éprouvent un fort sentiment d'appartenance envers l'île, mais aussi un sentiment de propriété qui se manifeste par le plan d'expansion imaginé par Anin afin d'occuper tout le territoire. Au moment de la tentative d'incendie de Saint John's, toute volonté de cohabiter avec les Anglais a disparu depuis longtemps. Les Béothuks, même s'ils sont souvent attaqués par les colons et ne leur font plus confiance, n'ont pas pour objectif de tuer les habitants de Saint John's, mais de faire disparaître leurs maisons. On espère ainsi porter atteinte au sentiment de confort, d'être chez soi, qui est de plus en plus fort chez les colons. Le chef du dernier clan béothuk, Nonosabasut, s'interroge : « Sans habitations, les chefs anglais retourneraient peut-être en Angleterre et les colons et les pêcheurs feraient peut-être de même? Sans chefs, ces gens se sentiraient peut-être perdus? » (SB, p. 337) Eux-mêmes déracinés, les Béothuks souhaitent provoquer un sentiment semblable chez les colons. Cependant, les Anglais sont désormais solidement établis sur l'île et ils en ont pris possession au nom du roi d'Angleterre. La succession de ces deux épisodes, la tentative d'incendie de Saint John's et la description de la rivière des Exploits, n'est pas fortuite : après avoir échoué à faire fuir les colons, les Béothuks réalisent que leurs jours en tant que peuple sont comptés. Leur unique objectif, dorénavant, sera la survie pure et simple.

2.4. La carte géographique comme lieu de réinscription

L'action de nommer et de décrire a accompagné la découverte et la prise de possession de l'île par Anin – avant de devenir l'apanage des Anglais, qui ont transformé les toponymes terre-neuviens. C'est pourquoi les Béothuks ont laissé très peu de traces sur les cartes géographiques. Dans le contexte postcolonial mais aussi autochtone, la question des cartes géographiques et de la toponymie revêt une importance certaine, puisqu'il s'agit de procédés étroitement liés à la prise de possession d'un territoire. Par son utilisation de cartes

³² « Contrairement à ce qui s'est produit dans l'Arctique, où l'industrie baleinière avait fourni une base restreinte de collaboration entre Européens et Inuits, aucun intérêt commun n'a surgi entre Européens et Béothuks. Les premières tentatives de tractations commerciales n'ont abouti qu'à l'incompréhension et à la violence. » (Olivia Patricia Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, Montréal, Septentrion, 1996, p. 88-89.)

géographiques à l'intérieur même de l'ouvrage, *La saga des Béothuks* s'inscrit-elle dans cette culture de résistance dont parle Said? Jacqueline Bardolph, à propos des écritures postcoloniales, souligne leur caractère presque documentaire : « On voit que l'identité passe par l'inventaire du lieu, selon la célèbre phrase de Northrop Frye : "La question n'est pas 'Qui suis-je?' mais, 'Où est ici?', 'Where is here?' " ³³ » La *Saga* semble en effet s'inscrire dans un processus de redécouverte des noms de lieux autochtones. Ce domaine n'est pas nouveau pour Assiniwi, qui a lui-même effectué en 1996 un travail de recension des toponymes amérindiens³⁴. Les cartes géographiques apparaissent dès lors comme le lieu d'une prise de pouvoir : « La thématique de l'espace est relue comme une thématique de la cartographie. Celui qui trace les frontières et nomme les lieux prend le pouvoir³⁵. » Dans la *Saga*, cette thématique de la cartographie se traduit par le voyage d'exploration d'Anin, dont le récit est une carte géographique en elle-même, c'est-à-dire une forme d'« inventaire du lieu ». Elle se manifeste aussi, de manière explicite, par ces cartes qui ponctuent le roman.

La première partie de la *Saga*, « L'initié », est précédée de ces quelques mots en exergue : « Vers l'an 1000 de notre ère... quelque part autour d'un monde. » (SB, p. 7) L'espace dans lequel se déroule l'action est dépeint comme un monde qui n'a pas encore été nommé ni délimité, qui reste à découvrir. Il ne fait pas encore partie du territoire addaboutik (le peuple auquel appartient Anin avant de fonder la nation béothuke). En parcourant et en nommant certains lieux, Anin en prend possession. La première carte, qui précède le début du récit, rend compte de cette appropriation du territoire : sur la carte de Terre-Neuve est inscrit en gros caractères « Le monde d'Anin ». Des chiffres parsèment la carte et renvoient à des étapes de son voyage, au village de Baéthà, au grand lac de l'Ocre rouge, mais aussi à la baie Saint-Georges et à l'Anse-aux-Meadows. On peut présumer que ces deux derniers toponymes reconnaissent le fait que l'arrivée des Européens sur l'île remonte à très loin. En effet, des pêcheurs basques sont venus très tôt sur la côte ouest de Terre-Neuve et les Vikings s'étaient installés au nord – Anin aperçoit leurs habitations lors de son périple. La deuxième carte, qui

³³ Jacqueline Bardolph, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Champion, 2002, p. 25.

³⁴ Bernard Assiniwi, *Lexique des noms indiens du Canada : les noms géographiques*, Cap-Saint-Ignace, Leméac, 1996.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

porte l'inscription « La terre des Béothuks », voit les toponymes béothuks remplacés par des noms anglais et français. Des noms innus et micmacs apparaissent également sur la carte, là où une partie du Labrador et de la Nouvelle-Écosse sont visibles, ce qui témoigne des contacts plus fréquents entre les Béothuks et les nations autochtones voisines. Les étapes du voyage d'Anin sont remplacées par les lieux de débarquement de Jacques Cartier, John Cabot et Gaspar de Cortereal. La présence des Béothuks n'est plus signifiée que par le titre de la carte et par le nom du grand lac de l'Ocre rouge, qui renvoie à cette teinture dont les Béothuks s'enduisent le corps. Finalement, la troisième carte géographique (située avant la dernière partie du roman) ignore presque complètement les Béothuks : ils ont disparu au plan toponymique et s'appêtent à disparaître tout court, puisque le récit se termine par la mort de la dernière Béothuke. Conforme à la carte actuelle de Terre-Neuve, elle comporte les noms de rivière des Exploits et baie des Exploits, sans qu'ils soient attribués aux Béothuks.

Renate Eigenbrod rappelle que la cartographie et la toponymie autochtones, qui résultent d'une connaissance exhaustive du territoire, ont été occultées par les Européens : « Native people travelled widely all over the continent. However, their mapping, their naming of trails and places, was not acknowledged and literally overwritten in maps created by the invaders³⁶. » Si la troisième carte géographique de la *Saga* illustre parfaitement cette affirmation, on peut postuler que la première carte participe d'un travail de réécriture géographique et toponymique, qu'on pourrait appeler autrement : réinscription. La conclusion de l'évolution des cartes dans le roman ne change pas : au bout du compte, ce sont encore les toponymes anglais et français qui dominent le paysage terre-neuvien. Puisque la toponymie actuelle de Terre-Neuve ne fait pas de place aux Béothuks, Bernard Assiniwi cherche à leur en faire une par le biais de son roman.

2.5. Prendre la mesure et le pouls du territoire

Il a été suggéré plus tôt que la diminution progressive des descriptions du territoire dans le roman était liée à la dépossession vécue par les Béothuks. Afin de préciser cette affirmation, il est utile d'insister sur les liens unissant parole et pratique du territoire dans les

³⁶ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 123.

cultures autochtones. Qui dit description de la nature sous-entend habituellement l'idée de paysage, dont la définition implique une passivité relative de l'observateur, qui se trouve en retrait. Anin, en découvrant la totalité du territoire, se trouve d'abord dans cette position extérieure, qu'il quitte rapidement pour entrer dans le paysage. Dès lors, le besoin de décrire n'existe plus : le héros béothuk est devenu partie prenante du territoire. De plus, rappelons-nous que les lieux du roman - après avoir été vus à travers les yeux impressionnés d'Anin - sont décrits d'un point de vue pragmatique. Hormis le passage de la rivière des Exploits, ils ne sont pas abordés comme des paysages : ils sont plutôt perçus comme des espaces à habiter et à parcourir, à appréhender non par le seul regard mais surtout par le corps et son mouvement.

La manière de nommer et de décrire un territoire varie selon les cultures. L'anthropologue Rémi Savard, qui a beaucoup côtoyé les Innus de la Côte-Nord, explique comment la perception innue du territoire peut surprendre quiconque n'est pas issu de cette culture. Savard fait part de sa surprise devant « la façon dont les Indiens de Saint-Augustin appliquaient la règle *terre entourée d'eau* pour formuler la notion d'île³⁷. » Ceux-ci désignent alors, sur les cartes, des îles là où l'anthropologue n'en voit pas lui-même. Or l'incompréhension réside dans une divergence de points de vue :

un réseau hydrographique long de plusieurs kilomètres permet effectivement de la contourner sans descendre du canot. Ils utilisaient bien le même critère que moi, mais son application était celle d'hommes pour lesquels les voies d'eau ont toujours constitué le moyen privilégié de déplacement, ce qui n'était évidemment pas mon cas. L'écart culturel peut parfois s'accuser, surtout lorsque chaque vision du monde fait appel à des critères inédits pour découper la réalité³⁸.

Cet exemple, emprunté à une autre nation amérindienne, illustre comment la manière d'occuper un territoire influence les mots utilisés pour en parler. Dans la *Saga*, cela se traduit par un système de mesure des distances établi en fonction des déplacements et du temps nécessaire pour les effectuer. Les distances sont ainsi calculées en lunes (une semaine) ou en

³⁷ Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone/Parti pris, 1977, p. 69.

³⁸ *Ibid.*, p. 69.

soleils (une journée). De manière encore plus significative, l'importance des parcours physiques sur le territoire se révèle dans deux autres épisodes de la *Saga*. En premier lieu, le voyage d'exploration d'Anin constitue une prise de conscience pour le jeune Addaboutik qui, au terme de son périple, ressent pour la première fois un sentiment de responsabilité face à son peuple : « Son île était son pays. Il avait conquis le droit en en faisant le tour pour la première fois, au nom des siens. Il savait que l'exploration de l'intérieur de ce pays devenait aussi importante que sa vie même [...]. » (SB, p. 150) Ici, le sentiment d'appartenance à une communauté et à sa terre provient donc de la connaissance profonde du territoire. Un fait semblable se produit avec le personnage de Jean Le Guellec, marin breton accueilli par les Béothuks et renommé Wobee. Malgré son apprentissage réussi de la langue et du mode de vie de sa nouvelle communauté, il ne devient véritablement Béothuk qu'à la suite d'une tournée des villages de l'île effectuée en compagnie de son beau-père, Camtac. Il peut dès lors apprécier toute la valeur du savoir ainsi acquis : « Il comprenait que la véritable connaissance venait de l'environnement, et non pas de l'école. Les Français avaient adopté l'alphabet pour leur permettre de lire et d'écrire. Mais ils avaient en même temps tué la connaissance que les gens avaient de leur environnement. » (SB, p. 229) À la lumière de ces exemples, on peut affirmer que chez les Béothuks, l'occupation et par conséquent la connaissance réelle du territoire est faite de parcours. Ces parcours procurent aux Béothuks un savoir sur le territoire qui est indissociable de leur identité et de leur sentiment d'appartenance à une communauté. En ce sens, si les Béothuks ne sont plus libres d'arpenter leur territoire à leur guise, il est inévitable que cette situation se reflète dans leur conception de celui-ci.

2.6. Anin l'explorateur: le récit comme géographie invisible

En examinant les modes de représentation du territoire dans *La saga des Béothuks*, nous avons vu que la fréquence des passages descriptifs diminuait au fur et à mesure que les Béothuks perdaient le contrôle de leur île, évolution dont témoignent les cartes de Terre-Neuve insérées dans le roman. Il s'agit du premier des deux angles principaux à travers lesquels je souhaite étudier le rapport à la terre dans la *Saga*. Je traiterai maintenant des *parcours* des personnages. J'entends ce mot au sens de déplacement individuel ou collectif, selon qu'il est question du voyage d'exploration d'Anin ou des migrations du peuple

béothuk. Le voyage d'Anin sera considéré comme une sorte de carte géographique implicite, rendue possible par le récit.

Pour ce faire, je souhaite évoquer la géographie historique, champ d'étude qui contribue à remédier aux oublis de l'histoire en interrogeant la mémoire des territoires. Les réflexions de Caroline Desbiens quant aux potentialités de cette discipline à l'égard des espaces autochtones s'avèrent particulièrement intéressantes pour l'étude des questions territoriales dans la littérature amérindienne. La géographie historique tient compte de ce que Desbiens appelle « l'envers de l'histoire et du territoire³⁹ » :

L'humanisation autochtone laisse des marques sur le territoire, mais la genèse de ces paysages procède également d'une géographie mentale: celle du mythe, de l'histoire orale, de l'unité du perceptible et de l'imperceptible (humains, animaux, ancêtres, esprits) dans les aires de vie et de parcours⁴⁰.

L'auteur et activiste Vine Deloria Jr. évoque plutôt, dans *God is Red*, une géographie sacrée (ou géographie du sacré)⁴¹. On pourrait également parler de patrimoine immatériel du territoire, par définition absent des cartes géographiques. En effet, si on examine celles de l'île de Terre-Neuve aujourd'hui, il est difficile de savoir que les Béothuks en ont occupé une bonne partie durant plusieurs siècles. La première partie de la *Saga* pourrait constituer une forme de géographie mentale, dans le sens où le récit sert de carte géographique. La connaissance du territoire ne nécessite pas de cartes, mais s'acquiert et se transmet par le récit que font les mémoires vivantes du voyage d'Anin. Ainsi, il sera toujours fait référence à certains points géographiques en rapport direct avec ce voyage initiatique, notamment la baie

³⁹ Caroline Desbiens, « Du Nord au Sud : géographie autochtone et humanisation du territoire québécois », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 50, no 141, 2006, p. 395.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 398.

⁴¹ « Within their extensive oral traditions, which are always linked to particular place, Indian tribes combine history and geography so that they have a 'sacred geography,' that is to say, every location within their original homeland has a multitude of stories that recount the migrations, revelations, and particularly historical incidents that cumulatively produced the tribe in its current condition... The most notable characteristics of the tribal traditions is the precision and specificity of the traditions when linked to the landscape. » (Cité par Lisa Brooks dans *The Common Pot. The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis (É.-U.), University of Minnesota Press, 2008, p. xxiii.)

des Exploits où le héros sauve sa future compagne Woasut. Voyons maintenant en quoi consiste précisément ce périple.

À la fois récit d'exploration et récit des origines, la première partie de la *Saga* raconte les débuts de la nation béothuke. Les descendants d'Anin, tout au long du roman, feront référence à celui-ci comme étant le premier, et sa famille la première famille: « Nous étions la dernière famille d'autochtones de l'île, mais nous avons encore la même fierté que la première. Parce que c'était sûrement vrai. Il y avait véritablement eu une première famille sur l'île. » (SB, p. 368) Ce récit est conservé grâce à la tradition orale tout au long des cinq cents ans qui séparent la première et la seconde partie du roman. Cette dernière débute lors du « plus long jour du cycle des saisons » (SB, p. 176). La mémoire vivante du clan d'Appawet s'apprête à raconter aux jeunes Béothuks le récit de l'origine de leur nation :

Il devait raconter aux enfants des Addaboutiks comment cet homme courageux avait surmonté des dangers jusqu'alors inconnus pour apprendre aux siens à préserver cette terre qui les nourrissait depuis plus longtemps que la mémoire. En transmettant les connaissances acquises par Anin lors de son voyage autour de leur monde, il devait rappeler à cette jeunesse avide de connaître que le savoir vient de l'expérience des aînés, dont la tâche principale est de se souvenir. (SB, p. 175)

Ce récit a deux fonctions principales dans la société béothuke. En premier lieu, il a une fonction morale, puisqu'il fait état des valeurs qui doivent guider les jeunes Béothuks. En second lieu, il constitue la base de la mémoire collective des Béothuks. La quête d'Anin possède certes quelques caractéristiques mythiques (l'ours qui guide et protège, la disparition mystérieuse d'Anin vers la fin de sa vie), mais elle fait malgré tout figure de véritable histoire officielle pour Béothuks. Bien plus qu'une légende, c'est le récit fondateur de leur nation.

Sur le plan symbolique, le récit d'exploration d'Anin, situé ainsi en début du roman, permet de bien établir la primauté béothuke sur le territoire. Il fonctionne comme une sorte de démonstration de la prise de possession du territoire. À ce sujet, il est nécessaire de rappeler les propos d'Edward W. Said à propos de la restauration d'une identité géographique détruite par la colonisation : « En raison de la présence du colonisateur étranger, la terre n'est d'abord

recupérable que par l'imagination⁴². » Ajoutons que dans le cas des Béothuks, c'est plutôt en raison de la disparition totale de ce peuple que la littérature joue un rôle de premier plan. Assiniwi reprend les motifs du récit d'exploration : preuves de courage, dangers divers, nature hostile, premiers contacts avec des étrangers, etc. Cependant, l'explorateur n'est pas européen, mais autochtone; il ne part pas à la conquête de territoires lointains, mais cherche plutôt à connaître dans sa totalité le monde qu'il habite, en ne perdant jamais de vue les rives de cette terre. Bref, ce n'est plus l'Européen qui découvre et explore, mais plutôt - dans un renversement de perspective propre à la culture de résistance - l'autochtone. À l'instar des explorateurs qui croyaient avoir atteint l'Asie alors qu'en fait ils se trouvaient en Amérique, Anin fait une découverte surprenante lors de sa rencontre avec Woasut. Il apprend que leurs peuples respectifs occupent le même territoire : « Il venait d'affronter les pires dangers de la mer pour ça. Il avait combattu les Bouguishameshs et les Ashwans sans quitter sa propre terre? Il était à peine à deux lunes de chez lui après un voyage de deux cycles complets des saisons? » (SB, p. 36) Ce clin d'œil aux malentendus qui ont accompagné la découverte du Nouveau Monde rappelle que les peuples autochtones ont eux aussi découvert et parcouru des pans entiers du continent. Le renversement de perspective qui s'effectue ici permet de modifier considérablement la figure de l'explorateur - au risque d'en présenter une image idéalisée, faite de curiosité, d'ouverture et de respect envers l'étranger. Par exemple, lors de sa première rencontre avec des étrangers, qui s'avèrent être des Vikings, Anin ne sait que penser : « Des géants venus d'ailleurs? Ou peut-être était-ce Anin qui était d'ailleurs et eux qui étaient chez eux? » (SB, p. 20) Le héros-explorateur ne se pose pas en conquérant, mais en observateur curieux qui considère toutes les probabilités. Les grands voyages d'exploration menés par les Européens, dès le XV^e siècle, sont motivés par la recherche de matériaux précieux, d'épices, et autres denrées rares. La terre est perçue comme une réserve de ressources naturelles, au point où tout autre raison pour la protéger est inconcevable :

Ils [les Béothuks] protégeaient les côtes comme si cette terre avait été du métal précieux, aussi précieux que celui que tous les aventuriers européens recherchaient tant. La rumeur courut d'ailleurs sur les bancs de pêche que l'île contenait beaucoup

⁴² Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, op.cit., p. 320.

de ce métal : sinon comment expliquer que ces gens tiennent tant à protéger leur territoire contre tout envahisseur? (SB, p. 204)

L'opposition entre le but des explorateurs européens et celui d'Anin est manifeste. Le héros béothuk souhaite tout connaître de la terre qu'il habite et transmettre aux siens les connaissances ainsi accumulées : « Même si cette vérité n'avait rien de magique ou de mystérieux, elle serait la vérité. La vérité n'avait rien de merveilleux ni de magique : elle est seulement la vérité, la seule chose que l'on peut dire, faire, raconter, penser, enseigner. » (SB, p. 13) En définitive, son voyage est une quête de savoir et non de richesse. Il lui permet de connaître en profondeur les lieux qui constituent son territoire pour ensuite partager cette connaissance avec son peuple.

Sur le plan littéraire, la quête d'Anin fait office de carte géographique : ainsi, la première partie du roman fonctionne comme une introduction à la géographie de cette île qui ne s'appelle pas encore Terre-Neuve. Le lecteur la découvre au même rythme que le héros et apprend les noms des lieux au fur et à mesure qu'il les nomme. Rachel Bouvet soutient que ce procédé joue un rôle important : « l'identification au personnage ou au voyageur permet au lecteur de se lancer dans la *construction de l'espace*, d'élaborer une configuration mentale à l'aide des toponymes, des descriptions de vallées, de montagnes, de jardins, des navigations sur les mers, etc⁴³. » Elle ajoute : « Il s'agit d'un mouvement *d'ancrage*, car le processus d'identification le conduit à intégrer les balises spatiales du protagoniste, à s'ancrer en quelque sorte dans sa perception du monde et à situer l'ici et l'ailleurs par rapport à sa position dans l'espace⁴⁴. » Ceci est effectivement essentiel afin que le lecteur s'identifie très fortement aux Béothuks. Pour que le renversement de perspective fonctionne, il faut dès le départ que la conception du monde autochtone prime sur celle des colons. Ainsi, comme les autres figures d'explorateurs (Cartier, Cabot, Cortereal) sont en général beaucoup plus familières, il importe de les déplacer à l'arrière-scène du récit. Ils seront ainsi perçus à travers les yeux des Béothuks, c'est-à-dire à distance et à de rares occasions seulement. Ces procédés

⁴³ Rachel Bouvet, « Cartographie du lointain : lecture croisée entre la carte et le texte », in *L'espace en toutes lettres*, sous la dir. de Rachel Bouvet et Basma El Omari, p. 277-298, Montréal, Nota bene, 2003, p. 281.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 281.

permettent de repousser au second plan l'histoire officielle de la découverte du Canada et de replacer les Béothuks au centre de la perspective historique. Voilà un excellent exemple de ce qu'on appelle souvent la réécriture de l'histoire, mais qu'on pourrait tout simplement considérer comme un changement de focalisation. Le point de vue étant différent, c'est tout le récit historique qui apparaît sous un jour nouveau.

Chez un peuple de culture orale tel que les Béothuks, les cartes géographiques sur papier n'existent tout simplement pas. Ce sont les histoires qui fournissent des points de repères et qui permettent de donner un sens au territoire. Ces histoires relatent des déplacements, simples ou complexes, à travers l'île. Un tel procédé est présent chez d'autres nations autochtones d'Amérique du Nord : « In the myths and legends of the Anishnabe people, it is Nanabush who, on his travels "by canoe and moccasin" in pursuit of the enemies of his people, created place names and hence a map with stories of his adventures⁴⁵. » La première carte géographique de *La saga des Béothuks*, dont j'ai parlé plus tôt, rend bien compte de cette particularité en intégrant les étapes du voyage d'Anin. En d'autres mots, c'est un parcours physique qui donne lieu au récit fondateur béothuk. Ces deux éléments ne peuvent exister l'un sans l'autre et illustrent à merveille les rapports étroits entre récit et territoire dans la *Saga*. Il est intéressant de noter que chez Joséphine Bacon, les *Tshissinuatshtakana* (bâtons à message innus) donnent eux aussi un sens au territoire, tout en créant un langage qui rend bien compte des nombreux parcours innus : « À travers eux, la parole était toujours en voyage⁴⁶. » D'une manière semblable, les mémoires vivantes qui refont inlassablement le récit du voyage d'Anin permettent à la parole de continuer à voyager. Elles rappellent en outre les liens fragiles qui existent entre les histoires, l'identité béothuke et la terre qui les accueille.

2.7. Migrations volontaires, migrations imposées

Aux parcours qui apportent la connaissance succède une autre forme de mouvement, à plus grande échelle celle-là : la migration. Définie comme un déplacement de population

⁴⁵ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 124.

⁴⁶ Joséphine Bacon, *Bâtons à message = Tshissinuatshtakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, p. 7.

d'un endroit à un autre, elle fait partie intégrante du mode de vie des peuples nomades ou semi-nomades. Or, comme il a été discuté plus tôt (*voir* chap.I), le rapport au territoire est forcément transformé par la colonisation. Dans le cas qui nous occupe, l'arrivée des Européens en Amérique a bouleversé le fragile équilibre entre modes de vie sédentaire et nomade. Il existait alors un rapport flexible entre l'enracinement à un certain territoire (et le sentiment d'identité qui en découle) et un mode de vie qui, fait de déplacements fréquents sur de longues distances, faisait de ce territoire un espace beaucoup plus grand. Rémi Savard, toujours à propos des Innus, écrit que :

Le nomadisme ne ressemble en rien à ce que s'imaginent généralement les gens qui ne l'ont jamais pratiqué. C'est ainsi que l'horizon territorial d'un Innu allait bien au-delà du bassin de la rivière près de laquelle il avait grandi, et même, dans certains cas, du vaste espace représenté par la somme des bassins exploités par l'ensemble des bandes locales innues⁴⁷.

Nous faisons aujourd'hui face à un paradoxe troublant : le cliché de l'Amérindien nomade, qui parcourt de soi-disant espaces sauvages, se heurte au confinement territorial institué par le système des réserves amérindiennes⁴⁸. C'est en ayant en tête ces quelques considérations qu'il convient de discuter des différentes migrations qui ont lieu dans *La saga des Béothuks*. On y discerne deux catégories de migration : les migrations volontaires, qui font partie du plan d'expansion béothuk, et les migrations forcées ou imposées, qui sont la conséquence de la présence envahissante des étrangers.

La migration participe d'abord d'un redéploiement de la nouvelle nation béothuke à travers l'île. Ces déplacements de population stratégiques ont pour but d'occuper le territoire et d'en favoriser la défense face aux « envahisseurs » européens : ils consistent à fonder de nouveaux villages dans plusieurs baies de l'île. Le chef Anin rassure les Béothuks en ces

⁴⁷ Rémi Savard, *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, p. 14-15.

⁴⁸ Même si des modifications ont été apportées aux lois régissant les réserves et le statut d'Indien (notamment pour y inclure le principe d'égalité homme-femme), il s'agit encore aujourd'hui de catégories très contraignantes. Des autochtones qui choisissent de ne pas habiter la réserve verront leur « indianité » remise en question, comme le note Maurizio Gatti dans *Etre écrivain amérindien au Québec*, *op.cit.*, p. 70.

mots : « nous pourrions habiter l'île entière en moins de cinq générations. Nous serions assurés de conserver notre pays pour nous-mêmes, en empêchant les ennemis de venir y faire des incursions meurtrières. » (SB, p. 166) On note dès lors un changement de paradigme chez un peuple habitué à se déplacer en fonction de la disponibilité du gibier et de l'alternance des saisons, et non pas en fonction de menaces extérieures. Marie-Hélène Jeannotte attribue cela à l'acquisition d'un savoir nouveau qui découle du contact avec les Européens : « Ces nouvelles connaissances influencent la vision du monde des Amérindiens, jusqu'à modifier leur mode d'occupation du territoire : ils adoptent une politique d'expansion et de défense de la nation, des nouveautés dans la culture béothuke⁴⁹. » Cette stratégie de peuplement, qui a pour objectif la protection du territoire et une meilleure répartition des ressources naturelles, signifie également que le territoire, source de vie et d'identité pour les Béothuks, ne peut plus être pris pour acquis et doit être défendu. Suivant cette logique, deux clans béothuks vont s'établir ailleurs tandis qu'un seul clan demeure au lieu d'origine. Les générations suivantes vont poursuivre le même objectif en créant de nouveaux villages tout autour de l'île. Ces migrations volontaires sont le reflet d'une conscience accrue de l'importance de la terre; la stratégie d'Anin constitue une réaction à une menace extérieure, certes, mais sa portée va bien au-delà : elle traduit une mutation de la pensée territoriale béothuke. Il s'y greffe un besoin de prouver sa possession d'un territoire en l'habitant de manière permanente. Ce faisant, les Béothuks semblent intégrer un précepte de la société dominante qui a encore cours aujourd'hui, à savoir que « Pour être porteur d'histoire », et par conséquent pouvoir être revendiqué par un groupe donné, « le territoire doit exhiber des preuves visibles de sa transformation par l'activité humaine⁵⁰. » Faute de preuves solides, nous ne savons pas si la politique d'expansion mise en scène dans *La saga des Béothuks* a réellement eu lieu. Peu importe : il s'agit plutôt de conférer aux Béothuks un pouvoir d'action sur leur propre destin, pour briser cette tendance à la victimisation qui semble inséparable de l'histoire des contacts entre colons et autochtones. De cette manière, les Béothuks deviennent un peuple qui a pris les moyens nécessaires pour défendre sa terre. Cette hypothèse semble d'autant plus valable

⁴⁹ Marie-Hélène Jeannotte, « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *Revue internationale d'études canadiennes*, no 41, 2010, p. 302.

⁵⁰ Caroline Desbiens, *op.cit.*, p. 394.

si on considère que Bernard Assiniwi a écrit un autre ouvrage qui véhicule un message semblable. Dans *L'odawa Pontiac*, il fait le récit de la vie du chef Pontiac, qui orchestra au XVIII^e siècle une offensive contre les colons anglais en réussissant à unir les forces de plusieurs groupes autochtones.

Cette stratégie d'expansion n'aura pas le succès espéré, du moins à long terme. Dès la prise de possession de l'île par le roi d'Angleterre, les migrations des Béothuks s'effectuent de manière désordonnée, en réponse aux attaques des colons. Par leur simple présence et par leur agressivité, ceux-ci provoquent une redéfinition des frontières du territoire autochtone. Ce processus se traduit par une diminution de l'espace accordé aux Béothuks, mais aussi par l'abandon forcé des lieux qu'ils occupent depuis des siècles. On ne peut faire autrement qu'évoquer les nombreux bouleversements territoriaux qui ont mené au confinement géographique des Premières Nations. Ces déplacements forcés de populations autochtones font partie de l'histoire canadienne. Si certains sont bien connus, notamment les déplacements de villages inuits entiers sous prétexte d'assurer la souveraineté canadienne dans l'Arctique, d'autres, moins spectaculaires, ont été le lot de la plupart des nations autochtones. Ces déplacements menacent l'interdépendance qui existe entre territoire, culture et identité. Rémi Savard en donne un exemple chez les Innus :

L'été n'était-il pas qu'un interlude éphémère au cours de l'année? Chaleur venue d'un autre monde, que les mythes tentent de définir. On ne demeurait à la mer que quelques semaines. La littérature c'est le pays, le pays c'est *en haut et en haut*, c'est l'hiver. Un même terme désigne et l'année et l'hiver. J'ai vite compris qu'à La Romaine, les Indiens ne sont guère chez eux. Il faudra un jour raconter la douloureuse déportation des Montagnais. Hommes de la résine et de l'eau douce, leurs yeux et leur cœur se tournent encore constamment vers le nord⁵¹.

Dans *La saga des Béothuks*, on observe le phénomène inverse : alors que le territoire naturel des Béothuks est constitué en grande partie de la côte de l'île et surtout des baies qui la ponctuent, ils seront forcés de se réfugier à l'intérieur des terres pour survivre. Avec l'établissement d'un nombre grandissant de colons, l'espace disponible diminue. Les relations d'abord tendues entre Béothuks et Anglais deviennent carrément dangereuses pour

⁵¹ Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, op.cit., p. 20.

les premiers, qui cherchent à éviter tout contact avec les seconds. Leurs déplacements, qu'ils soient quotidiens ou saisonniers, s'en trouvent alors restreints. Ils se voient également imposer toute une série de migrations vers des lieux qui ne leur sont pas naturels. Le premier de ces déplacements fait suite à une attaque ratée des Béothuks et des Sho-Undamungs (Innus) contre les colons : « La retraite fut pénible, car il fallait pénétrer profondément dans les terres et aller vivre au lac de l'Ocre rouge. » (SB, p. 269) Cette région ne peut nourrir autant de gens, et c'est pourquoi la migration est vue « comme un long cortège funèbre qui dura plus de onze soleils. » (SB, p. 269) Ce voyage entrepris par les survivants préfigure la fin de la nation. Cette migration forcée contribuera à désorienter encore plus les Béothuks, en rompant les liens privilégiés qu'ils avaient établis avec leur territoire depuis longtemps.

L'identité béothuke qui, comme nous l'avons vu plus tôt, est fortement rattachée au territoire, survit très mal à une migration qui implique un changement majeur de mode de vie : « De gens de mer, les Béothuks devenaient, par la force des choses, gens de terre. » (SB, p. 270) L'espace familier des baies, confisqué par les colons, devient peu à peu un espace étranger. Par conséquent, les Béothuks sont de moins en moins aptes à lire et comprendre les signes de leur environnement. Les ressources (gibier, poisson, arbres) se raréfient. Les esprits protecteurs disparaissent du quotidien et le ciel, autrefois appelé « immensité des esprits », ne porte plus ce nom. Les noms béothuks sont remplacés par des toponymes anglais ou français, d'abord utilisés seulement par les colons, mais bientôt adoptés par les Béothuks eux-mêmes. Ces nombreux signes permettent de déduire que l'univers béothuk se vide peu à peu de sa substance et de sa signification. En d'autres mots, on assiste à une perte graduelle des repères liée à la confiscation du territoire.

2.8. Conclusion

2.8.1. Du *nous* au *je* : réduction du territoire, individualisation et choix narratifs

Le rétrécissement du territoire béothuk et la perte des repères, autant géographiques que culturels, sont longuement illustrés dans le roman. Il convient de s'interroger sur l'effet qu'ont ces changements sur la manière dont le récit se présente, c'est-à-dire sur la narration. Comme il a déjà été mentionné à plusieurs reprises, celle-ci se fait par le biais de « mémoires vivantes », qui permettent la transmission de l'histoire et de la culture béothukes d'une

génération à l'autre. Au départ, on croit être en présence d'un narrateur omniscient; ce n'est qu'au début de la deuxième partie que le narrateur se présente en tant que mémoire vivante. Dès lors, l'histoire est racontée par une succession de ces mémoires vivantes dont on sait d'abord peu de choses. En effet, les indices permettant d'identifier plus précisément le narrateur sont plutôt rares. On comprend qu'à chaque génération, une personne désignée devient dépositaire de la mémoire des Béothuks. Son identité importe peu : l'être humain semble s'effacer derrière sa fonction et devenir pure mémoire. À l'époque de la stratégie d'expansion des Béothuks, l'individu se fond dans un destin collectif. Par conséquent, la mémoire vivante ne parle pas en son propre nom et n'intègre pas à son récit des considérations personnelles. Ceci dénote un recul certain du narrateur par rapport à son récit : il raconte des événements qui ont eu lieu il y a très longtemps et perpétue ainsi une culture bien établie. Cette technique narrative est toutefois appelée à changer, lorsque la mémoire vivante sera témoin des changements vécus par les Béothuks :

À mesure que le récit avance – et que les effets de la colonisation se font sentir – l'utilisation du « nous » croît significativement. Ce phénomène s'accompagne d'un rapprochement du narrateur de la diégèse, puisque qu'à partir de la fin de la deuxième partie, la narration devient homodiégétique. De plus, l'apparition de plus en plus fréquente de la première personne, du singulier et du pluriel, laisse voir une exacerbation du clivage entre les identités béothukes et étrangères, comme en réponse à la minorisation coloniale⁵².

Cette remarque interprète les modulations narratives d'un point de vue identitaire, bien qu'il soit possible de les concevoir autrement. Rappelons-nous que l'histoire béothuke, telle que transmise par les mémoires vivantes, repose sur deux piliers : l'un géographique (le voyage d'Anin) et l'autre identitaire (la fondation du clan de l'ours, intégrant Addaboutiks et Bouguishameshs). La question de l'assimilation des étrangers au sein de la nation béothuke, mais aussi des contacts subséquents avec les colons, sont des thèmes importants du roman qui ont déjà été étudiés, notamment dans le mémoire de maîtrise que j'ai cité plus haut. Pour ma part, puisque j'ai plutôt choisi de privilégier les rapports entre les personnages et le territoire, j'avance une hypothèse non pas contraire, mais complémentaire.

⁵² Marie-Hélène Jeannotte, «Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël », Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2009, p.118.

Au fur et à mesure du récit, on passe progressivement de mémoires vivantes presque anonymes à des mémoires vivantes dont l'identité se précise de plus en plus. Les premiers indices surviennent à la fin de la première partie, lorsque la première mémoire vivante fait son apparition et que le récit passe de la troisième à la première personne. Le début de la deuxième partie met en scène la mémoire vivante du clan d'Appawet, sans donner plus de détails quant à son identité. Finalement, la narration devient autodiégétique dans la troisième partie du roman. Les deux dernières mémoires vivantes, Demasduit et Shanawditith, racontent leur propre histoire et celle de leur famille, et non plus l'histoire des Béothuks en tant que nation. Dès lors, le récit se double d'un accès aux pensées et aux émotions des mémoires vivantes. Cette transformation de la narration illustre le passage d'une société où le collectif prime sur l'individuel à une société brisée, dont les membres ne peuvent plus compter que sur eux-mêmes. Le territoire et ses ressources, grugés par l'établissement des colons, ne suffit plus à nourrir les Béothuks. La famine et les maladies causent une baisse importante de la population qui, pour mieux survivre, doit se déplacer constamment en petits groupes. Demasduit déplore cette situation: «C'était triste pour nous qui, depuis des centaines de cycles des saisons, ne vivions que pour la famille, le clan et la nation, afin de peupler l'île et garder l'intégralité du territoire.» (SB, p. 350)

Leur univers se limitant à leur propre famille, les personnages n'ont plus le sentiment d'appartenir à quelque chose de plus grand. Cette métamorphose concorde avec l'atomisation de la société béothuke qui, habituée depuis des siècles à se considérer comme faisant partie d'une grande nation, vit désormais en petits clans isolés. Toute conception intégrante du territoire a disparu et, avec elle, la possibilité d'une identité solide rattachée à la terre. La mémoire vivante ne peut raconter autre chose que sa propre histoire puisque celle de sa nation a littéralement pris fin : « Lorsque la vie se réduit à des souvenirs, la fin approche. Le monde avait été une suite de mondes, la vie une suite de vies, la mémoire vivante une suite de mémoires vivantes. Maintenant, les nôtres n'auraient plus de lendemains. » (SB, p. 368) Cette personnalisation de la mémoire vivante, ce passage du collectif à l'individuel dans le récit béothuk se fait en parallèle avec la perte du territoire. Peuple désormais sans terre, les Béothuks perdent également leur histoire avec la mort de Shanawditith.

Le rétrécissement du territoire, en somme, aura rendu le point de vue des narratrices beaucoup plus étroit. Nous sommes très loin du mythe de création évoqué en début de chapitre, qui permettait aux Béothuks de connaître leur place dans l'univers, ainsi que des esprits protecteurs tels que Gashu-Uwith, qui a fourni de nombreux points de repères géographiques à Anin et à ses descendants. Ces éléments jouaient également un rôle dans la progression du récit. Leur disparition souligne, dans le roman, la transition entre deux types de récits : celui qui est axé sur un destin collectif, prenant la forme de la saga ou de l'épopée, et celui qui est axé sur un destin individuel et qui correspond au récit à la première personne.

2.8.2. Occuper un territoire imaginaire

Tel que démontré, le thème des migrations occupe une grande place dans *La saga des Béothuks*. Or, avec Renate Eigenbrod, nous avons vu que la migration peut aussi constituer une posture intellectuelle, une façon d'approcher et d'essayer de comprendre des cultures étrangères à la nôtre. En ce sens, la migration équivaut à une série de mouvements transfrontaliers entre les cultures. Bernard Assiniwi me semble correspondre très justement à cette définition, dans la mesure où il a décidé d'écrire l'histoire d'une nation autochtone qui lui est étrangère⁵³. Tout comme Eigenbrod – qui pose un regard extérieur sur la littérature amérindienne – Assiniwi prend le rôle de l'étranger, de celui qui n'est pas familier au premier abord avec le monde qu'il décrit. Il ne connaît pas tous les codes de la culture béothuke, à cause du peu de traces laissées par cette civilisation. Tout déplacement de point de vue implique un risque, car on se met forcément en danger en s'immergeant dans une culture différente de la sienne. Assiniwi, qui a écrit une grande partie de son œuvre dans les années 1970 et 1980, a assurément été touché par le mouvement panindianiste de l'époque. Mouvement de contestation, mais aussi mouvement de solidarité, le panindianisme souhaitait multiplier les contacts entre les nombreuses nations autochtones d'Amérique. Si cette idéologie visait en premier lieu un plus grand pouvoir politique grâce au regroupement des forces, elle semble avoir grandement influencé l'œuvre de Bernard Assiniwi. Dans la *Saga*,

⁵³ Et il n'est pas le seul à le faire. Donnant l'exemple d'Assiniwi mais aussi de Michel Noël, Yves Sioui Durand et Jacinthe Connolly, Maurizio Gatti écrit : « De plus en plus, les écrivains amérindiens du Québec racontent leurs origines et leur culture à travers d'autres nations que la leur. » (*Être écrivain amérindien au Québec, op.cit.*, p. 151).

les Béothuks migrent sur l'île pour occuper tout l'espace et envoyer le message clair aux Européens que ce territoire leur appartient et qu'il faut leur permission afin de s'y établir ou d'en utiliser les ressources. L'écrivain propage un message semblable, c'est-à-dire que les Amérindiens font partie du continent et que, par conséquent, leur point de vue sur les questions territoriales doit être considéré avant toute autre chose. Avec la *Saga*, Bernard Assiniwi a réussi à occuper un territoire imaginaire duquel les Béothuks avaient été chassés. Réinscription symbolique, acte de solidarité et devoir de mémoire envers une nation disparue : *La saga des Béothuks* entreprend de réaliser tout cela à la fois.

CHAPITRE 3

OURSE BLEUE

Bientôt, une affiche nous prévient: route isolée, passage à vos risques. On nous recommande la plus grande prudence. Je fais un saut au pays de mes origines cries et l'on m'avertit d'un danger¹...

En littérature autochtone, comme dans les littératures postcoloniales et de manière générale les cultures en situation minoritaire, toute interprétation doit tenir compte de la dynamique centre-périphérie. Or la vision autochtone des choses, située en marge du discours dominant², devient centrale dans l'œuvre de fiction d'un auteur d'origine amérindienne. Le lecteur non autochtone n'est plus au centre d'une culture à laquelle il appartient; il observe plutôt, à partir de l'extérieur, un monde différent du sien³. Ce renversement de perspective s'inscrit dans toute une constellation de motifs qui sous-tendent la réflexion au sujet des écrits autochtones : le mouvement, les frontières et la migration. Pour Beth Brant, écrivaine mohawke, cette image ne saurait mieux traduire la place symbolique occupée par la littérature des femmes autochtones : « Our work is considered too 'political' and we do not stay in our

¹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Ourse bleue*, Lachine, Éditions de la Pleine lune, 2007, p. 18.

Dorénavant, les références à ce roman seront indiquées par le sigle OB entre parenthèses, à la suite de la citation, suivies du numéro de page.

² Voir à ce sujet Sylvie Vincent, « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologies et Sociétés*, vol. 10, no 2, 1986.

³ Je paraphrase ici Renate Eigenbrod, qui décrit ce changement de perspective ainsi : « By reversing the imperialistic centre-periphery dualism, Aboriginal writers centre themselves and place non-Aboriginals on the margin, looking in from the outside. » (*Travelling Knowledges*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2005, p. 41.)

place – the place that white North America deems acceptable⁴. » Elle fait remarquer que ce sont surtout des petites maisons d'édition indépendantes qui acceptent de publier ces auteures. S'inscrivant elles-mêmes dans une mouvance féministe ou de gauche, « these presses are moving outside the mainstream and dominant prescriptions of what constitutes good writing. The key word here is 'moving'. There is a movement going on that is challenging formerly-held beliefs of writing and who does that writing⁵. » Ce passage met en relief deux choses : d'un côté, il suggère que l'édition traditionnelle ou grand public se montre frileuse à l'idée de publier ces écrivaines; d'un autre côté, il insiste sur le déplacement dans l'espace culturel : « nous refusons de rester à notre place » (traduit de manière littérale), c'est-à-dire que ce « nous » provoque une remise en question de l'espace respectivement occupé par les autochtones et les non autochtones. Nous avons vu que le renversement de la perspective historique entraînait, dans *La saga des Béothuks*, une certaine réactualisation de l'histoire de Terre-Neuve; il s'agira maintenant d'observer comment se manifeste ce processus dans le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau et quelles en sont les conséquences sur le récit.

Ourse bleue met en scène ce que Thomas King appelle « the return of the Native⁶ », c'est-à-dire le retour de l'autochtone. Récurrent dans la littérature amérindienne, ce motif se présente sous la forme d'une quête ou d'un voyage. King prend pour exemple le roman *Porcupines and China Dolls* (2002) de Robert Alexie, dans lequel les deux personnages principaux se retrouvent à la croisée des chemins : « their return involves [...] an attempt to come to terms with the past, an attempt to find a future⁷ ». Ce retour à la maison – et donc aux origines – constitue un moment-charnière dans la vie des personnages. La narratrice d'*Ourse bleue*, Victoria, effectue un tel retour sans d'abord le soupçonner; elle se voit d'abord faire « un saut au pays de mes origines cries [...] » (OB, p. 18). Son voyage se veut

⁴ Beth Brant, *Writing as Witness*, Toronto, Women's Press, 1994, p. 9; cité dans Renate Eigenbrod, *Travelling knowledges*, p. 174.

⁵ *Ibid.*

⁶ Thomas King, *The Truth About Stories : A Native Narrative*, Toronto, House of Anansi Press, 2003, p. 116.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

simple aller-retour, comme le mot « saut » l'indique. Il s'agit plutôt d'une plongée en profondeur qui aura des répercussions importantes sur son existence. En partant pour la baie James, elle met le pied dans une structure temporelle circulaire qui lui fait revisiter par la mémoire ou par le rêve des moments marquants de son enfance. Le voyage physique entraîne un voyage dit mémoriel, c'est-à-dire que le contact avec le territoire de la baie James est l'élément déclencheur du retour des souvenirs. Rappelons le contexte dans lequel a lieu ce voyage : dans quelques mois, la rivière Rupert sera détournée afin d'alimenter un nouveau barrage hydro-électrique. Une portion importante du territoire sera inondée et ne sera plus physiquement accessible. *Ourse bleue* pose une question essentielle : jusqu'à quel point le territoire est-il porteur de mémoire, et par conséquent de culture et d'identité pour un peuple? L'anthropologue Sylvie Vincent, qui s'est intéressée à ce sujet en contexte innu, propose des éléments de réponse :

Si les jeunes Innus désirent que leurs terres restent aussi belles et intactes que possible, c'est parce que, se sentant eux-mêmes fragilisés dans leur identité, le territoire, et un territoire innu c'est-à-dire non pollué, non défiguré, non aliéné, leur apparaît comme le rempart protecteur de cette identité⁸.

Faut-il sacrifier ce rapport privilégié au territoire en échange de promesses de développement économique, comme c'est le cas avec la Rupert dans *Ourse bleue*? Il s'agit d'un dilemme récurrent dès lors que les Premières Nations ont à négocier les droits entourant la construction d'un nouveau barrage hydroélectrique, de nouvelles routes, ou l'exploitation de ressources minières. C'est un sujet également susceptible d'interpeller les autres Québécois, car la question de l'attachement identitaire au territoire se pose de manière universelle – bien que de manière moins aiguë chez un peuple auquel on n'a pas imposé la « territorialisation de l'identité⁹ » comme principal moyen de se définir.

Pour étudier ce thème dans *Ourse bleue*, je poserai les mêmes questions de départ que pour *La saga des Béothuks*. Comment se manifeste la réinscription dans le roman et

⁸ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale? », in *Autochtones. Vues de France et du Québec*, sous la dir. de Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, Québec, Presses de l'Université Laval/DIALOG, 2009, p. 266.

⁹ *Ibid.*, p. 262.

comment répond-elle à la violence géographique inhérente à toute colonisation? De quelle manière le territoire y constitue-t-il un cadre référentiel? La façon dont la narratrice perçoit et vit l'espace, sa façon de l'appréhender : tout cela a-t-il une influence, explicite ou implicite, sur la narration? Nous verrons que plusieurs couches de sens se superposent sur le territoire de la baie James, comme autant de pistes permettant de résoudre le mystère de la disparition du grand-oncle de Victoria, mais surtout d'en arriver à une compréhension plus fine du monde cri. La division du roman en deux parties (« Le voyage vers la baie James » et « Le voyage intérieur ») indique déjà que les parcours ne seront pas que géographiques et qu'il faudra porter attention aux significations implicites des lieux. En faisant se confronter deux approches du territoire, ce roman est l'occasion d'une réflexion sur l'avenir des terres autochtones et, en filigrane, sur la cohabitation des Premières Nations et des Québécois non autochtones. On verra assez rapidement que le discours sur le territoire se fait ici plus nuancé que dans *La saga des Béothuks*. Paradoxalement, dans la *Saga*, la diversité des voix narratives s'accompagnait d'une conception du territoire plutôt monolithique. En ce qui concerne *Ourse bleue*, je m'efforcerai de démontrer qu'au contraire, le discours sur le territoire se complexifie malgré l'unité de ton narrative. Les lieux – leur configuration, leur localisation, leur signification – ne sont pas donnés d'emblée au lecteur mais exigent d'être déchiffrés. Je considère leur valeur symbolique dans le récit comme une clé d'analyse essentielle et je ferai appel à la notion d'espace romanesque dans mon interprétation de ces lieux. Comme aux chapitres précédents, je ferai intervenir une diversité de points de vue autochtones et non-autochtones, écrivains et théoriciens. Afin de bien mettre en contexte les problématiques liées au territoire, je débiterai en faisant un *état des lieux* : je rendrai compte de la représentation du territoire cri, de ses modes d'occupation et de ses transformations dans *Ourse bleue*. Je me pencherai ensuite sur les lieux importants du roman et leurs significations sous-jacentes, ainsi que sur la relation de la narratrice avec le type de configuration spatiale qui les caractérise. Finalement, je traiterai des parcours de Victoria, qui se déroulent selon une logique interne bien précise, avant de considérer le roman dans son ensemble comme une initiation à l'*Eeyou Istchee*, la baie James crie.

3.1. La baie James : la difficile coexistence des territorialités

Il a été suggéré, au début de ce chapitre, que la littérature amérindienne était susceptible de provoquer une confrontation de points de vue divergents et éventuellement amener la culture majoritaire à reconsidérer ses certitudes. Voyons maintenant comment ce processus se manifeste de manière concrète en prenant l'exemple de la baie James, lieu où se déroule la plus grande partie du récit. Ce territoire est généralement perçu comme une réserve importante de ressources naturelles : le sous-sol fournit de grandes quantités de minerai tandis que les rivières sont une source importante d'énergie hydroélectrique. De plus, il joue un rôle important dans l'imaginaire collectif québécois depuis qu'on y a construit les grands barrages hydroélectriques des années 1970. À l'époque, cette entreprise a symbolisé tout un projet de société qui est encore aujourd'hui une source de fierté puisqu'il « correspondait à une importante phase d'affirmation culturelle et économique de la part des Québécois – eux-mêmes longtemps colonisés par le pouvoir britannique [...] »¹⁰. Si l'on considère la définition d'Edward W. Said, pour qui « fondamentalement, impérialisme signifie visée, installation et mainmise sur une terre qu'on ne possède pas, un territoire lointain où d'autres vivent et qui leur appartient¹¹ », on peut se demander jusqu'à quel point la perception générale qu'ont les Québécois de la baie James en demeure imprégnée. À ce sujet, rappelons-nous que « les discours émergents sur la baie James pendant les années 1970, en particulier ceux des leaders politiques et des promoteurs du projet, tendaient à minimiser la présence indienne sur le territoire afin de faciliter l'exploitation des ressources naturelles¹² ». Il s'agissait alors de créer l'image d'une terre vierge, inhabitée, donnant ainsi aux Québécois le sentiment d'être des pionniers, défricheurs d'un territoire riche de promesses. Dans ce contexte, la baie James devenait la « nouvelle frontière de colonisation¹³ ». Said écrit que la première étape du processus de décolonisation consiste à reprendre possession du discours sur le territoire et à occuper la terre d'abord par l'imaginaire, répondant ainsi aux discours dominants qui

¹⁰ Caroline Desbiens, « Un nouveau chemin vers les rapides. Chisasibi/La Grande et les relations nord-sud au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 9, no 1, 2006, p. 188.

¹¹ Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 41.

¹² Caroline Desbiens, « Le Jardin du Bout du Monde : terre, texte et production de paysage à la Baie James », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 9.

¹³ Caroline Desbiens, « Un nouveau chemin vers les rapides... », *op. cit.*, p. 188.

justifient la mainmise sur cette terre. Virginia Pésémapéo Bordeleau parvient-elle à modifier ce regard tronqué en mettant de l'avant une baie James principalement habitée par une population autochtone?

Il faut dire que son roman met l'accent sur la baie James en tant que lieu d'appartenance cri et sur une vision alternative de la valeur du territoire. On oppose par exemple aux ressources naturelles (qui ont une valeur monétaire) une autre forme de richesse qui n'a pas de prix : la mémoire du peuple cri, présent sur le territoire depuis des millénaires. Cette substitution se révèle assez tôt dans le roman – donnant ainsi le ton pour la suite – lorsqu'on apprend que ce sont des prospecteurs blancs qui ont découvert une partie des ossements du grand-oncle George, tandis qu'ils sondaient le sous-sol en quête de minerai. Le « trésor » qu'ils recherchaient s'est avéré être sans intérêt à leurs yeux, tandis qu'il avait une immense valeur pour la famille du disparu. Cette opposition se trouve en filigrane de tout le roman, culminant dans l'urgence puisque l'exploitation des ressources naturelles menace de compromettre la quête de Victoria : le détournement de la rivière Rupert l'empêchera de localiser le reste du squelette de George. À ce titre, et surtout considérant le fait que les rêves les plus significatifs de Victoria au sujet de George ont lieu précisément entre les rivières Eastmain et Rupert (OB, p. 75), la transformation du territoire constitue un obstacle au recouvrement de la mémoire familiale. Le roman fait donc écho aux conséquences réelles du développement hydroélectrique à la baie James, comme l'illustre Caroline Desbiens dans son étude portant sur deux sites transformés par le complexe La Grande. Elle note que « l'écriture d'un nouveau chapitre de l'histoire du Québec à même la géographie de la Chisasibi/La Grande a entraîné la suppression matérielle d'une partie de l'histoire crie puisque, pour la culture orale, le territoire lui-même est dépositaire des récits historiques¹⁴ ». Pour exister, ce nouveau mythe fondateur québécois se devait donc d'ignorer l'histoire antérieure du territoire dans lequel il s'implanterait. Desbiens met en lumière, dans plusieurs de ses articles, les géographies historiques et culturelles qui cohabitent tant bien que mal dans le nord du Québec. Il s'agit, plus souvent qu'autrement, d'un affrontement dont la partie autochtone sort perdante. Il n'est donc pas superflu de mettre de l'avant une approche crie du

¹⁴ *Ibid.*, p. 186-187.

territoire, comme dans *Ourse bleue*, puisque celle-ci est rarement favorisée dans le débat public.

Dans le même ordre d'idées, *Ourse bleue* remet en question une forme d'aménagement du territoire qui favorise avant tout l'exploitation des ressources naturelles. La ville de Matagami fait figure d'exemple : pour permettre sa construction, on a déplacé une réserve algonquine et empiété sur le territoire de trappe d'un parent de Victoria. La mine qui faisait vivre Matagami étant aujourd'hui fermée et l'industrie de la coupe de bois en déclin, la ville craint pour son avenir. La narratrice met en évidence le caractère éphémère de ces villes qui « naissent et meurent avec les mines. » (OB, p. 18) Les fondations de Matagami, ville encore jeune mais déjà destinée à disparaître, ne sont rien comparées aux fondations invisibles de l'espace cri : « L'esprit de Jos et d'Allaisy marche encore ce territoire étendu, comme les racines de leurs parents et grands-parents. Quarante ans passent et les nouveaux habitants tremblent pour leurs frêles assises. Ils espèrent une mine de diamants. » (OB, p. 18) Le contraste entre l'occupation millénaire du territoire par les autochtones et l'installation récente des Blancs est aussi soulignée à propos des habitants de Radisson. La narratrice s'étonne de leur présence :

Je réfléchis à la capacité de l'homme à s'adapter à un environnement. Que les Cris aiment ce pays ne m'étonne pas, ces paysages font partie de leur sang et de leurs âmes. Mais que des descendants d'Européens s'y attachent au point de ne pas vouloir le quitter après la fin de la construction des centrales électriques! Ils ressemblent à leurs rosiers, à leurs aconits qui poussent dans un climat hostile et dont les têtes se lèvent bravement aux premières chaleurs d'une courte saison estivale. Têtus. (OB, p. 64)

Admire-t-elle leur persévérance ou remet-elle en cause leur entêtement? On perçoit, dans ce commentaire, à la fois l'éloge de la ténacité et un certain sentiment d'absurdité, caractérisé par la présence de fleurs inhabituelles à une telle latitude. En un sens, leur manière d'habiter le pays jamésien paraît superficielle aux yeux de Victoria, tout comme a pu l'être celle des Québécois dans les années 1970 : « La profonde métamorphose du réseau hydrographique de La Grande s'est effectuée au fil de longues journées de labeur, [...] menées par des gens dont la seule attache au pays originellement exploité par les Cris passait par le camp temporaire

où ils étaient logés¹⁵. » L'arrivée de milliers de travailleurs à la baie James a certes marqué la région; mais la région a, en retour, laissé des marques indélébiles dans l'imaginaire collectif québécois. La réticence de Victoria à reconnaître le sentiment d'appartenance que peuvent éprouver ces gens s'explique. Leur entêtement à faire pousser des roses dans un climat nordique apparaît comme la continuité de l'attitude québécoise face à la baie James, c'est-à-dire une approche qui ne tient pas compte du contexte culturel et historique cri. En somme, ce qui ressort des observations de Victoria, c'est qu'il ne suffit pas d'y construire sa maison pour s'approprier un lieu; c'est plutôt le lieu qui s'inscrit en soi, par un processus très long. Cet exemple illustre la divergence des perceptions de la baie James à l'œuvre dans *Ourse bleue*. Ces façons de considérer le territoire s'accompagnent de modes d'occupation non pas irréconciliables, mais définitivement tributaires de chaque culture.

Les souvenirs d'enfance de Victoria et les observations faites durant son voyage avec Daniel dressent un portrait des modes d'habitation des Cris dans la région. Deux catégories principales se dessinent. Il y a d'abord les campements d'été de l'enfance de Victoria, synonymes de bonheur, d'autonomie, de liberté; puis il y a les maisons modernes de Waskaganish, Wemindji, Chisasibi, Waswanipi et Mistissini. La description que la narratrice fait de ces maisons traduit une forme d'inadéquation : elles apparaissent soit inhabitées, soit carrément boudées (dans le cas de la grand-tante koukoume Ka Wapka Oot, dont je reparlerai plus loin). Il semble que ces endroits ne soient pas pleinement occupés, comme s'il ne s'agissait que d'un lieu d'arrêt temporaire : à Wemindji, « les maisons construites sur du sable semblent inhabitées. » (OB, p. 53) En ce qui concerne les communautés, on notera que l'aménagement des villages conserve des traces du mode de vie traditionnel cri, à Waskaganish par exemple : « Construits en ligne comme dans les banlieues des villes du sud, des bungalows remplacent les cabanes en rondins et les tentes. Dans les ruelles, des tipis se dressent; ils servent de fumoirs pour le petit gibier. » (OB, p. 27) Les villages cris, composés de maisons modernes, souffrent de la comparaison avec les anciens lieux de rassemblement des groupes nomades : « *Old Factory*... Ce nom trotte dans ma mémoire comme un mythe de Koukoume Kawap Ka Oot. Elle parlait de rassemblement des gens de

¹⁵ *Ibid.*, p. 195.

notre peuple, de réunions de clans pour le partage des événements du dernier hiver et pour les rencontres amoureuses. » (OB, p. 53) Il ne reste aucune trace de ces réunions, hormis dans les récits de la grand-mère de Victoria, et pourtant ce lieu semble plus vivant que les maisons environnantes : c'est du moins ce qui ressort des descriptions du roman. Si la *Old Factory* peut revivre, c'est bien parce que Victoria possède une forte sensibilité aux lieux lui permettant d'évoquer ce qu'ils furent autrefois, traçant ainsi un portrait émouvant du passé des lieux. En résumé, les maisons modernes, lieux permanents, ont moins de valeur que les anciens lieux de rassemblement cris – par définition temporaires, puisqu'ils permettaient aux groupes nomades de se retrouver pendant l'été.

3.2. Transformations du territoire

3.2.1. Le paysage comme cadre référentiel

Il a été fait mention, à plusieurs reprises jusqu'à présent, qu'en matière d'épistémologie autochtone traditionnelle, le savoir provient de l'expérience. Il faut pratiquer un territoire, le parcourir et l'habiter afin d'acquérir des connaissances non seulement sur cet espace, mais également sur la culture qui s'y rattache. Dans un article qui étudie le rapport au territoire des Québécois du sud et des Cris dans le contexte de la baie James, Caroline Desbiens relève la même distinction en précisant que pour les Québécois, « la connaissance du territoire peut être chose objective et se faire à distance¹⁶ ». La dichotomie oralité/écriture serait à l'origine de cette divergence de points de vue :

alors que l'idée de faire abstraction du corps et d'une perspective individuelle est à la racine de la production de la technoscience pour les cultures basées sur l'écrit, c'est ce même corps et regard de l'individu qui rend la connaissance possible pour l'ethnoscience des cultures orales¹⁷.

Cela suppose qu'une lecture crie du territoire ne reposerait pas essentiellement sur des intermédiaires telles que des cartes, des rapports d'arpenteurs, des études géologiques, etc. : elle se ferait directement sur le terrain où se trouvent déjà tous les repères nécessaires. De toute évidence, cette manière d'appréhender l'espace provient du mode de vie traditionnel

¹⁶ Caroline Desbiens, « Le Jardin du Bout du Monde... », *op.cit.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10-11.

des chasseurs cris, dont la lecture du territoire « se fait à une échelle à la fois immédiate et intime puisqu'il passe via l'inscription, par les animaux, de leurs trajectoires¹⁸ ». Le mode de vie des Cris a beau être très différent aujourd'hui, Desbiens soutient que « l'héritage culturel de cette territorialité fait partie de la relation au paysage¹⁹ ». En d'autres mots, le territoire est un cadre référentiel primordial pour la culture et l'histoire cries. Il est aussi un réservoir important de ressources naturelles, dont l'exploitation implique des changements concrets qui posent problème :

C'est en raison de cette textualité tellement prégnante des lieux que la transformation du paysage pose des défis importants à la culture crie. Parce que la terre autochtone est en elle-même un texte, les changements physiques qu'elle subit se répercutent dans la tradition orale, possiblement jusqu'à rendre impossibles les récits et lectures du passé [...]²⁰.

La textualité des lieux dont parle Desbiens est un aspect crucial du roman. La baie James d'*Ourse bleue* regorge de signes : nous verrons plus tard comment les animaux qui l'habitent servent de guides à Victoria, dans une forme de continuité de la tradition crie; mais tout d'abord, il convient de se pencher sur les éléments révélateurs de la présence du passé et de l'avenir au cœur même du paysage.

Dans *Ourse bleue*, l'espace appelé à être transformé se trouve dans les environs des rivières Eastmain et Rupert, là où des territoires de chasse et de trappe ainsi que des sépultures sont sur le point de disparaître sous l'eau. Cet événement plane sur tout le récit mais ce n'est que vers la fin que ses premières conséquences sont visibles. Invitée par un archéologue à prendre part au projet Nadoshtin (qui a pour objectif de préserver la mémoire des rives de la rivière Eastmain), Victoria voit de ses propres yeux ce qui se prépare à Némaska: « nous arrivons au chantier des futures centrales électriques. Malgré l'avertissement de Sydney, nous vivons un choc devant la forêt dévastée et ces immenses amoncellements de pierres et de sable au-dessus de cavités creusées par des géants. » (OB, p. 181) Bien avant cette constatation, de nombreuses descriptions de lieux détruits,

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁰ *Ibid.*

désertés, incendiés ou envahis par la nature précèdent cette vision finale. Tout comme le premier rêve de Victoria²¹ annonce la mort de Daniel, on retrouve au fil du récit des éléments de l'environnement ayant valeur de présage. Parmi ceux-ci, notons déjà cette description d'un paysage détruit : « Nous traversons un territoire ravagé par un incendie. Les arbres morts, encore debout, veillent du haut de leurs branches grises et nues, leurs maigres rejetons grimpés avec peine sur le dos des collines de pierre usées par les anciens glaciers. » (OB, p. 26) On peut établir un parallèle entre cette vision et un autre incendie dont il sera question plus loin dans le roman: Victoria, évoquant son enfance, se rappelle le feu qui a détruit toutes les possessions de sa famille lorsque sa mère, ivre, s'est endormie avec une cigarette allumée. Ce rapprochement entre les deux incendies porterait à croire que le « territoire ravagé » que traverse Victoria en 2004 n'est autre chose que le paysage douloureux de l'enfance. Cette entrée en matière laisse entrevoir une partie des souvenirs qui s'apprêtent à remonter à la surface.

L'eau, autre agent de transformation du territoire dans *Ourse bleue*, est sans conteste un élément très fort symboliquement : il est question d'inondation, de noyade, de cours d'eau, de débâcle. Ces motifs se présentent à la fois sous forme réelle et sous forme métaphorique, tandis que l'eau est connotée de manière ambivalente : d'une part, elle est responsable de la destruction prochaine du territoire; d'autre part, la force et l'énergie des rivières sont une source d'inspiration pour Victoria. Dans leur étude du discours des nations autochtones lors de la commission Coulombe (portant sur la gestion de la forêt québécoise), Thibaut Martin et Amélie Girard notent que « la rhétorique de défense de la forêt, érigée en "forêt-territoire" [...] est très similaire au discours de protection de l'eau en tant qu'essence même du territoire utilisé pour s'opposer aux projets hydroélectriques de la Baie James ²² ». Il s'agit, pour les Amérindiens, de « faire comprendre à leurs interlocuteurs que leur culture est consubstantielle au territoire et donc définie par la relation qu'ils entretiennent avec ceux-ci

²¹ Le roman s'ouvre sur un rêve de Victoria dans lequel son compagnon meurt suite à l'effondrement d'une église.

²² Thibaut Martin et Amélie Girard, « Le territoire, "matrice" de culture : analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, nos 1-2, 2009, p. 61-61.

et réciproquement [...]»²³ ». On peut concevoir en ce sens le fait que la thématique de la mémoire soit inséparable de celle de l'eau dans *Ourse bleue*. Elle s'y décline en deux temps : en premier lieu, les rivières portent en elles une part importante de la mémoire collective crie; en second lieu, et dans un registre davantage symbolique, l'eau héberge quantité de souvenirs douloureux liés au passé familial. Cette mémoire dissimulée s'avère être l'objet réel de la quête de la narratrice. En effet, à la recherche d'informations lui permettant de localiser le reste du squelette de son grand-oncle, Victoria se voit plutôt confrontée à ses propres souvenirs. Un peu comme ces prospecteurs déterrants des ossements humains plutôt que du minerai, Victoria trouve autre chose que ce qu'elle cherchait. Sa rencontre avec Misténapé, en particulier, donne lieu à une véritable « débâcle » (OB, p. 99) dans laquelle « le passé, l'alcool, les abandons, les êtres aimés disparus remontent à la surface comme des noyés du fond d'un lac ». (OB, p. 99) L'eau est synonyme de force, de violence, voire de mort, mais se fait aussi apaisante en permettant une forme de contact spirituel : « Je veux marcher au bord de la rivière pour ressentir, rencontrer l'esprit des lieux de naissance de koukoume Louisa. » (OB, p. 27) Victoria cherche à trouver un équilibre entre ces deux aspects, et surtout à protéger la mémoire collective crie contre la violence des eaux. Il s'agit d'ailleurs d'une thématique récurrente de la littérature autochtone, comme le précise Renate Eigenbrod : « individual and collective memory is an *essential* [...] aspect of the decolonizing process because colonization attempted to impose "forgetting" – of Indigenous cultures, language and history. Remembering is also a healing process, as it puts back together a dismembered past²⁴ ». La vision d'un passé morcelé – « démembré » dans la traduction littérale – trouve un écho certain dans *Ourse bleue* puisqu'elle évoque les ossements dispersés du grand-oncle George. Cette image illustre aussi le passé de Victoria, divisée entre sa mère crie et son père blanc (elle n'apprendra que tard qu'il est à moitié autochtone), entre les souvenirs heureux des campements d'été et les traumatismes induits par l'alcoolisme maternel et l'inceste. Finalement, le territoire met en évidence le motif du morcellement, dans le sens où

²³ *Ibid.*, p. 62.

²⁴ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 182.

l'inondation prochaine d'une partie du territoire entraînera une rupture dans l'unité du paysage²⁵.

À un passé et à un territoire segmentés, Victoria oppose un emblème qui lui vient de son surnom algonquin : « je traverse le pont de Rapide-des-Cèdres, lieu de ma naissance. [...] À l'époque, des Algonquins campaient sur ces rives. Ils me donnèrent le nom d'Ashigon Ikwésis, la Fille du Pont. » (OB, p. 155) L'image du pont fait naturellement référence au fait que Victoria est métisse et que se rencontrent en elle les identités crie et blanche. Au-delà de ces considérations identitaires, on notera que le pont sert à réunir ce qui a été séparé. Métaphore spatiale autant que temporelle, cette construction représente le lien entre passé et présent, entre rêve et réalité. L'organisation même de la première partie, « Le voyage à la baie James », reflète cette structure : en effet, chaque chapitre qui se déroule en 2004 - c'est-à-dire à l'époque du récit - est suivi d'un chapitre racontant un souvenir de la narratrice. La première partie du roman agit comme une structure qui unit le passé et le présent : chaque changement de chapitre permet d'enjamber les années. À ce titre, rappelons-nous la manière dont Victoria qualifiait son projet de voyage, parlant de « faire un saut au pays de mes origines crie »; plutôt que de sauter, elle tisse des liens solides entre les éléments afin de rétablir l'unité du monde. Si le pont permet de demeurer hors de l'eau, on peut effectivement apparenter la démarche de Victoria - qui inclut sa recherche des ossements du grand-oncle George ainsi que la réconciliation avec ses propres souvenirs - à la construction d'un pont au-dessus d'une eau destructrice. Si la « Fille du Pont » ne peut empêcher la rivière Rupert d'inonder les terres de sa famille, elle réussira du moins à récupérer une partie de la mémoire familiale et à libérer l'esprit de George.

3.2.2. Mémoire et territoire : le cas des fouilles archéologiques

Dans le roman, des fouilles archéologiques sont initiées par des Québécois et des Américains avec la participation des Cris. C'est à titre d'artiste crie que Victoria se joint à un

²⁵ C'est ce qui est arrivé lorsque la mise en fonction du complexe de La Grande a créé « un paysage nouveau auquel les Cris tentent encore de s'adapter : en effet, les nombreuses îles du réservoir Caniapiscau sont les affleurements des collines et montagnes qui étaient le tissu même de la vie nomade crie puisqu'elles recelaient jadis d'importantes ressources de chasse » (Caroline Desbiens, « Le Jardin du Bout du Monde... », *op.cit.*, p. 8).

groupe d'archéologues qui travaillent à Némaska. Les fouilles archéologiques constituent à la fois une entreprise de *transformation* du territoire et de *préservation* de la mémoire de ce même territoire. C'est une démarche scientifique, dont le but est la connaissance et la compréhension. Dans *Ourse bleue*, le paradoxe inhérent à cette discipline est qu'elle modifie le lieu sur lequel elle enquête et qu'elle cherche à comprendre. Or l'archéologie n'est pas la muséologie : à certaines époques, elle a pillé plutôt que travaillé à préserver des lieux. Cette discipline joue désormais un rôle important, au Québec, dans la mise en valeur des cultures autochtones²⁶. Toutefois, même lorsqu'aucun objet n'est déplacé, il s'agit tout de même de collecter des données, tout comme l'ont fait les arpenteurs, ingénieurs et géographes dans les années 1970 : « Le transfert des données hors de leur contexte local rend difficile l'apport de la connaissance crie à la représentation scientifique du territoire [...] »²⁷. » De là vient le regard mi-étonné, mi-sceptique que pose Victoria sur le musée de Waskaganish, tenu par un Américain : « D'autres objets témoignent de la longue fréquentation entre les commerçants de la Baie d'Hudson et les Cris. Quelqu'un, donc, s'est préoccupé de collectionner ces vestiges... » (OB, p. 31) Elle n'est pas la seule à douter de la pertinence d'une telle entreprise. David Fraser, qui dirige le projet Nadoshtin, laisse percer son désarroi lorsqu'il décrit les cérémonies qui précèdent l'inondation : « Nous avons assisté à des cérémonies devant chaque petit cimetière du territoire. Ils ont planté des croix blanches décorées de rubans, de fleurs, d'herbes odorantes au-dessus des tombes. Très émouvant comme rituel... même si tout ça sera sous l'eau dans deux mois. » (OB, p. 133) Et pourtant, les archéologues du projet Nadoshtin sont de bonne foi : avec l'aide des aînés, ils cherchent à accumuler le plus de connaissances possible sur le mode de vie nomade de leurs ancêtres, leurs lieux de campement et leurs lieux sacrés. Si le projet n'est pas ouvertement contesté, personne ne semble être réellement convaincu par la pertinence de ces travaux archéologiques. En ce sens,

²⁶ L'archéologue Daniel Arsenault, qui s'intéresse entre autres aux sites d'art rupestre, croit que le « processus de définition du territoire traditionnel s'enrichit au contact, et par conséquent bénéficie, des résultats de la recherche scientifique en archéologie, recherche qui vient parfois stimuler ce travail de mémoire individuel et collectif au sein des peuples des premières nations du Québec d'aujourd'hui. » (« De la matérialité à l'immatérialité : les sites rupestres et la réappropriation du territoire par les nations algonquiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 42.)

²⁷ Caroline Desbiens, « Le Jardin du Bout du Monde... », *op.cit.*, p. 10.

Ourse bleue aborde la question délicate des musées et des lieux de commémoration. Victoria, surprise de la valeur qu'on accorde aux artefacts du musée de Waskaganish, évoque à nouveau la mémoire de la terre : que valent ces objets dont le lien avec la terre a été brisé? Décontextualisés, ont-ils encore une valeur patrimoniale? Et si, en plus, leur cadre d'origine n'est plus accessible, ne sont-ils plus que les vestiges d'une mémoire factice? Nous avons vu plus tôt que les cultures basées sur l'écrit privilégiaient l'objectivité et ne nécessitaient pas une proximité avec la source de la connaissance, tandis que chez les Cris, « la connaissance implique un espace vécu et pratiqué²⁸ ». Ce n'est pas pour rien que, parmi tous les membres de l'équipe Nadoshtin, Victoria se prend d'affection pour Noah, un Cri : « Mon personnage préféré demeure Noah. Je m'abreuve à son silence, à sa mémoire ancestrale de cette rivière. » (OB, p. 182) Victoria considère en quelque sorte que la mémoire ne peut demeurer vivante qu'à deux endroits, l'un ne pouvant exister sans l'autre : dans les histoires que les gens se transmettent, et au sein du territoire qu'ils habitent depuis des générations.

Les fouilles archéologiques, tout comme le travail des géographes, cherchent à donner un sens explicite au territoire. La baie James des années 1970 constituait d'ailleurs un « déficit de représentation à combler²⁹ » pour les Québécois avant la construction des barrages hydroélectriques et a donc nécessité toute une armée de scientifiques et d'ingénieurs, ainsi qu'un nouveau discours sur le Nord. De manière similaire, les archéologues d'*Ourse bleue* cherchent à rendre le territoire lisible en faisant remonter à la surface des preuves de l'habitation par l'être humain. Victoria et Noah ont plutôt une compréhension implicite de la terre : la première, grâce à ses souvenirs et ses rêves, qui font partie de ses pouvoirs de femme-médecine; le second, grâce à sa pratique constante du territoire. Soulignons finalement le parallèle manifeste entre les fouilles archéologiques et la quête de Victoria : à sa manière, elle creuse son passé familial, à la recherche des clés qui lui permettront de comprendre sa propre souffrance et de résoudre le mystère de la disparition de George.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

3.3. Du territoire au lieu

3.3.1. Des paysages revisités

La force de l'attachement au territoire est indéniable chez Victoria, mais il requiert, pour s'exprimer véritablement, un lieu en particulier : c'est alors qu'il revêt un caractère intime. Face au territoire de la baie James, Victoria est Crie; face aux lieux, elle retrouve sa propre identité complexe. Étonnamment, il ne semble pas y avoir d'endroit qui n'ait de sens pour Victoria : chaque lieu visité est l'occasion d'évoquer un souvenir, de rencontrer un membre de sa famille ou de vivre une sensation particulière. Sensible à leur histoire et à leur symbolisme, Victoria ressent les lieux avec énormément d'acuité. Les plus significatifs demeurent ceux de l'enfance, dont deux qui semblent particulièrement déterminants : Waskaganish et la Pointe-aux-Vents. Les passages du roman qui voient la narratrice revisiter ces endroits apparaissent comme des épisodes-clés, dans la mesure où ils rendent compte de la transformation des paysages, mais également parce qu'ils représentent un passé avec lequel Victoria souhaite se réconcilier. À Waskaganish, Victoria et Daniel explorent les lieux où a grandi la grand-mère, koukoume Louisa :

Des embarcations *crevées* gisent *abandonnées* sur la plage, *envahie* d'herbe et d'arbustes. Nous retournons au village et déambulons dans les rues. La pluie creuse de profondes *crevasses* dans ce sol sablonneux. Les traces de pneus de voiture contournent certaines *fissures* en passant par la cour des maisons. (OB, p. 27) (C'est moi qui souligne.)

Une impression de désolation et de fracture se dégage de cette description. Le décor est pourtant loin d'être désert puisque, avant de se rendre sur la plage, le couple croise des habitants du village qui se rendent au restaurant et, à leur retour, des enfants à vélo. C'est un lieu qui s'avère très vivant malgré la description qu'en fait la narratrice; comme si, en somme, l'environnement abîmé ne pouvait empêcher la vie de suivre son cours. La manière dont Victoria décrit ces lieux porte à croire qu'elle souhaite d'abord se recueillir, en laissant les souvenirs de sa grand-mère occuper tout l'espace, avant de permettre au présent de bousculer le passé. Pour ce faire, le lieu doit d'abord paraître inhabité. Sa propre nostalgie peut ainsi s'inscrire dans le paysage observé et teinter sa manière de le décrire. Comme il s'agit d'une des premières étapes de son voyage, elle éprouve une certaine appréhension face

aux souvenirs douloureux qui risquent de surgir au contact des lieux de son enfance. Commentant le roman *Silent Words* de l'auteure ojibway Ruby Slipperjack, Renate Eigenbrod fait la remarque suivante : « Places in this novel are not just points of geographic orientation [...], but they map the emotional stages of the main character's journey³⁰. » Le passage d'*Ourse bleue* dont je viens de discuter joue un rôle semblable en donnant au lecteur des indices permettant de mieux saisir l'état d'esprit de la narratrice. On y décèle une certaine adéquation entre ses sentiments et le cadre dans lequel elle se trouve à cet instant précis. En ce sens, le personnage de Victoria prend le risque de perpétuer un certain cliché :

L'image de l'autochtone entretenant un rapport symbiotique avec la nature est aujourd'hui profondément inscrite au cœur de l'imaginaire occidental. Cette représentation [...] découle aussi des discours des Amérindiens eux-mêmes, qui se sont appuyés sur cet *a priori* favorable pour faire avancer certaines de leurs revendications³¹.

Victoria constitue une déclinaison de cette image. Il n'est plus question de la figure de l'Amérindien nomade en harmonie avec la nature, mais de personnages qui présentent une sensibilité accrue aux lieux, qu'il s'agisse de la nature dite sauvage ou des lieux habités par les êtres humains. On se souviendra que, dans *La saga des Béothuks*, le personnage d'Anin se fondait dans le paysage car son apparence physique concordait avec divers éléments de la nature, pratiquant un certain art du camouflage. Dans le cas d'*Ourse bleue*, comme nous sommes en présence d'une narration autodiégétique tout au long du roman, l'accord entre l'être humain et son environnement s'illustre de manière différente, plus intimiste.

Le second épisode-clé concerne la Pointe-aux-Vents. Pour Victoria, ce campement d'été est un lieu idyllique, une sorte de paradis perdu de l'enfance, avant les malheurs familiaux. Ses parents avaient coutume de s'y installer chaque été pour échapper à la chaleur de la maison et pour permettre aux enfants d'apprendre l'autonomie dans la nature, tandis que d'autres membres de la famille élargie venaient camper dans les environs. Lors d'un voyage subséquent à la Baie James, après la mort de Daniel, Victoria retourne à la Pointe-aux-Vents.

³⁰ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 52.

³¹ Thibaut Martin et Amélie Girard, « Le territoire, "matrice" de culture... », *op.cit.*, p. 64.

Le terrain étant désormais la propriété d'une entreprise forestière, voilà quarante ans que plus personne n'y a monté sa tente :

Nous approchons de l'endroit où se dressait notre cabane en bois rond. Les arbres ont envahi les lieux. [...] Je ne me souvenais pas d'un rivage aussi escarpé. Je suis surprise de l'étroitesse de notre pointe, mes souvenirs en gardaient une ampleur qu'elle n'a jamais eue... Je trébuche sur les vestiges métalliques d'un matelas. Sur la branche d'un pin gris, à la tête flétrie, est suspendue une chaudière rouillée et trouée. Je tâte le sol de mes pieds, entre les herbes et les tiges de framboisiers. Rien. La terre semble avoir englouti notre demeure. (OB, p. 150)

Il faut d'abord préciser qu'à ce moment-là, Victoria n'est plus submergée par ses souvenirs d'enfance. Sa rencontre avec Misténapéo, un vieil homme qui pratique le chamanisme et qui a bien connu George, a déclenché un processus d'acceptation du passé. De plus, en voyageant, elle a rencontré de nombreux membres de sa famille, proche et éloignée, et sent à nouveau qu'elle fait partie d'une communauté. En ce sens, son retour à la Pointe-aux-Vents est moins un acte de nostalgie qu'une simple constatation de l'effet du temps et de la nature sur les lieux. Ce passage évoque étrangement la démarche d'un archéologue découvrant un site : aux yeux de Victoria, ces objets de la vie quotidienne sont qualifiés de « vestiges », le même mot utilisé dans le musée de Waskaganish. La différence majeure est qu'à la Pointe-aux-Vents, les objets sont demeurés dans leur cadre d'origine : ils n'ont pas été transformés en artefacts. Ils permettent une lecture du passé qui ne nécessite pas d'intermédiaires (les textes explicatifs dans un musée, par exemple). En revanche, il est pour le moins surprenant que les fondations de la cabane aient complètement disparu. L'image évoquée – la terre qui avale la maison – n'est peut-être qu'une résonance additionnelle de l'inondation du territoire par la Rupert. Sauf qu'ici, le processus est naturel, lent, tandis que le détournement de la rivière, effectué par l'être humain, sera violent et soudain.

Ces deux passages ont en commun d'illustrer, à des degrés différents, des lieux autrefois habités mais où la nature a repris ses droits. Ils apparaissent en contre-point des transformations humaines du territoire, pour bien marquer comment ces deux types de changements marquent le territoire. Les effets conjugués du temps et de la nature effacent peu à peu les traces laissées par les êtres humains, mais jamais totalement : les lieux gardent en eux une partie du passé et permettent un certain recueillement. La portion du territoire qui disparaîtra sous les eaux de la Rupert, quant à elle, hérite de lieux de commémoration qui

s'avèrent temporaires et sans liens véritables avec la terre, malgré leur valeur symbolique. Les profondes modifications du paysage jamésien ont pour conséquence de couper l'accès aux lieux de mémoire cris, même si l'intention de départ était d'offrir un avenir à la nation grâce au développement économique et à des compensations financières de la part du gouvernement québécois. Ce paradoxe préoccupe Victoria, qui se demande si les chefs cris qui ont signé la Paix des Braves l'ont vraiment fait pour le bien des leurs, sacrifiant en quelque sorte le passé pour l'avenir. Question qui demeure ouverte, puisque la narratrice n'ose y répondre elle-même.

3.3.2. Des lieux hantés : le mythe littéraire de l'Amérindien comme fantôme

Je voudrais maintenant ouvrir une parenthèse pour aborder la figure du fantôme, afin d'approfondir ce dont j'ai déjà discuté à propos de *La saga des Béothuks*. Cette question est indéniablement liée au thème du territoire et revêt une signification toute particulière en littérature autochtone. Dans la deuxième et surtout la troisième partie de la *Saga* – cette partie qui, incidemment, raconte le génocide – les Béothuks sont fréquemment apparentés à des fantômes : ils savent comment se dissimuler dans la forêt et se déplacer de manière à demeurer invisibles pour les Blancs³². Les habitants d'ascendance européenne s'aventurent peu hors des villes et villages car, à leurs yeux, le territoire est littéralement hanté par les « sauvages ». Or les Béothuks sont véritablement sur le point de disparaître : plus que des fantômes, ce sont en quelque sorte des morts en sursis. Dans *Le bras coupé*, le personnage principal, un Algonquin, est aussi perçu par les Blancs comme un être maléfique³³. Assiniwi y met en scène une figure autochtone menaçante qui assassine froidement ses victimes avant de disparaître dans la forêt sans laisser de traces. C'est du moins l'image qu'en ont les habitants du village. L'auteur présente aussi la vision des choses de l'Algonquin, expliquant les raisons de sa colère et sa connaissance profonde de son environnement, qui lui permet de se déplacer sans être vu. Ce qui s'apparente à un fantôme aux yeux des Blancs est en fait un

³² Quelques exemples : « ces Sauvages fantômes » (p. 203), « ils continuaient à hanter les alentours des habitations » (p. 276), « deux ombres qui semblaient les épier » (p. 319), « cachés tout près mais invisibles, nous les observions attentivement » (p. 365).

³³ Dans *Le bras coupé*, un Algonquin qui s'est fait couper la main par un groupe de Blancs ivres décide de tuer, un à un, les hommes qui l'ont humilié.

homme blessé qui cherche vengeance. Cette manière de considérer le point de vue amérindien ne va pas toujours de soi. La représentation de personnages autochtones dans la littérature nord-américaine s'est longtemps limitée à quelques figures stéréotypées, dont celles de l'Indien comme fantôme ou survivant. Thomas King fait remonter ce motif littéraire à la période romantique américaine:

One of the favourite narrative strategies was to create a single, heroic Indian (male, of course) – James Fenimore Cooper's Chingachgook, John Augustus Stone's Metamora, Henry Wadsworth Longfellow's Hiawatha – who was the last of his race. Indeed, during this period, death and mobility were sympathetic ideas that complemented one another, and writers during the first half of the nineteenth century, used them in close association, creating a literary shroud in which to wrap the Indian. And bury him³⁴.

Représenter l'Amérindien comme un fantôme ou comme le dernier survivant de son peuple revient à l'enfermer dans le passé³⁵. Par conséquent, puisque qu'il n'est plus physiquement présent sur son territoire ou ne peut prétendre à une descendance qui l'occupera, il devient difficile de réclamer la propriété de cette terre. Rappelons-nous que le fait colonial implique de s'approprier un lieu étranger; pour s'approprier ce lieu, le colonisateur doit élaborer un système de pensée, une sorte de caution morale, dans lequel ce lieu est inhabité. Caroline Desbiens parle d'un processus de dissociation du corps et du territoire³⁶ tandis qu'Edward W. Said traite de la violence géographique inhérente à l'impérialisme. En littérature, ce système a créé la figure de l'Amérindien comme présence fantomatique, en ce qu'elle représente la volonté du colonisateur de briser les liens entre l'homme et sa terre. La restauration de l'identité géographique consisterait à briser cette image et à la remplacer par autre chose : une autre forme de présence, de mémoire du lieu. Un courant théorique – surtout présent au

³⁴ Thomas King, *The Truth About Stories*, op.cit., p. 33.

³⁵ Pierre Nepveu fait une remarque semblable dans le contexte québécois : « Cette figure obsédante de la disparition des autochtones ne va pas sans perversité. Dans un premier temps, elle conserve la mémoire authentique d'un désastre qui est au fondement même de l'histoire des Amériques : histoire d'une faute originelle, d'un espace usurpé, d'une méconnaissance et d'un mépris de l'Autre. Mais il est facile, dès lors, de glisser vers une réduction de l'Indien à la mémoire, au passé [...] » (« Partitions rouges », Chap. in *Intérieurs du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 1998, p. 212.)

³⁶ Elle mentionne « a key aspect of colonialism, which is that is systemically works to separate bodies from land » (« Speaking the land : exploring women's historical geographies in Northern Québec », *Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. 51, no 3, p. 366).

Canada anglais et aux États-Unis - s'intéresse à la représentation littéraire du fantôme. Mentionnons Kathleen Brogan, qui associe le fantôme aux récits des minorités culturelles américaines. Dans son livre *Cultural Haunting. Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature*, elle assigne au fantôme la double fonction de l'invisibilité culturelle et d'une certaine continuité culturelle³⁷. Elle considère que le fantôme, tout à la fois présence et absence, peut symboliser la dépossession mais aussi devenir un outil de réappropriation historique³⁸.

Qu'en est-il d'*Ourse bleue*? Comment ce thème y est-il décliné et quelles conclusions peut-on en tirer? Il faut d'abord préciser que ce n'est que tard dans le récit que Victoria reconnaît l'étendue véritable du don qu'elle possède, bien qu'elle le soupçonnait depuis son enfance. Celui-ci lui permet, entre autres choses, d'établir un contact avec ce qu'elle appelle l'esprit des lieux. Elle est dotée d'une sensibilité qui l'attire, instinctivement, vers certains endroits porteurs de sens ou de sacré. Une telle chose est possible parce que les lieux possèdent une forme de magnétisme dans l'univers d'*Ourse bleue*. J'ai déjà mentionné que les rêves de Victoria étaient grandement influencés par la géographie : les lieux, autour des rivières Rupert et Eastmain, dégagent un magnétisme qui se répercute jusque dans ses rêves. Le territoire d'*Ourse bleue* n'est pas hanté, mais plutôt habité : c'est-à-dire que les lieux sont investis d'une présence qui n'est jamais menaçante. Le meilleur exemple de cette spécificité demeure la grotte du Lièvre, qui se trouve dans les environs de Mistissini. Il s'agit d'un lieu fréquenté par les Cris depuis des millénaires, qui fabriquaient autrefois leurs outils de chasse « au cœur de la colline Blanche dans laquelle se creuse la grotte sacrée, aux murs de quartz d'une robustesse et d'une blancheur sans pareilles. » (OB, p. 93) Ce lieu est désormais utilisé pour les rituels et Victoria s'y rend en compagnie de Malcolm, un chaman, dans l'espoir de recueillir plus d'indices concernant la disparition de George. Dépositaire de l'histoire crie et habitée par la mémoire, cette grotte est littéralement vivante : « Nous reprenons notre ascension de la colline vers l'ouverture béante de la cavité. Sous la lune, on dirait une bouche

³⁷ Kathleen Brogan, *Cultural Haunting. Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature*, Charlottesville (É.-U.), University of Virginia Press, 1998, p. 31.

³⁸ Elle écrit : « As both presence and absence, the ghost stands as an emblem of historical loss as well as a vehicle of historical recovery. » (*Ibid.*, p. 29)

fantastique, ouverte sur un hurlement inaudible. » (OB, p. 172). Une fois à l'intérieur, elle remarque que « La grotte résonne comme un immense battement de cœur. » (OB, p. 173) Une lecture superficielle du roman pourrait conclure que le territoire où voyage Victoria est hanté par le fantôme du grand-oncle George. Or, une telle interprétation ne tiendrait aucunement compte de la spécificité de la littérature autochtone. À ce sujet, Renate Eigenbrod écrit :

In the "supernatural" aspects of Native literature written in English, I see a continuation of the (creative) power of age-old practices because this writing subverts a dualistic vision, as Paula Gunn Allen asserts, "between what is material and spiritual, for it regards the two *as different expressions of the same reality*... [...]"³⁹

Ceci décrit très bien le parcours de Victoria, qui est à la fois physique et spirituel : l'un ne va pas sans l'autre, puisqu'il s'agit des deux facettes d'une même quête. De la même manière, les lieux du roman sont à la fois des points géographiques et des points de repère spirituels et affectifs. Retenons surtout ici que la présence de George dans les rêves de Victoria et les signes qui parsèment le paysage ne sont pas perçus comme étranges ou incroyables; ils s'inscrivent au contraire dans une conception crie du monde et de ce qui est possible ou accepté. *Ourse bleue* réussit à faire accepter au lecteur un tel ordre du monde, puisque tous les personnages (hormis peut-être Daniel) le considèrent comme allant de soi. Ce qui pourrait paraître de l'ordre du surnaturel ou du fantastique est intégré à la logique du récit.

3.4. Lieux ouverts, lieux fermés : l'espace romanesque d'*Ourse bleue*

Jusqu'à présent, il a surtout été question du rapport au territoire; je voudrais maintenant me pencher sur le rapport à l'espace. Le territoire dépeint dans *Ourse bleue*, la baie James, est réel et vérifiable sur une carte géographique; quant à lui, l'espace convoque une réalité subjective qui n'existe que dans le roman. C'est pourquoi je fais appel à la notion d'espace romanesque, définie de la manière suivante : « L'espace du roman n'est au fond qu'un *ensemble de relations* existant entre les lieux, le milieu, le décor de l'action et les personnes que celle-ci présuppose, à savoir l'individu qui raconte les événements et les gens

³⁹ Renate Eigenbrod, *op.cit.*, p. 193.

qui y prennent part⁴⁰. » Ces ensembles de relations forment un certain nombre de catégories : la forme, le nombre, le mouvement, la continuité, l'éclairage etc. L'espace romanesque, précise Jean Weisgerber, se construit en fonction de la personne qui raconte l'histoire. La manière dont l'espace se donne à voir au lecteur est donc tributaire de la posture narrative choisie. Dans le cas d'*Ourse bleue*, puisque nous sommes en présence d'un narrateur autodiégétique, tout l'espace du roman dépend du regard de Victoria. Les tensions constitutives qui forment son identité se retrouvent dans une série d'oppositions, déclinées sous forme de métaphores spatiales au sens où l'entend Weisgerber : l'ouverture et la fermeture, et l'intérieur et l'extérieur. Ces métaphores spatiales font référence à la communication qui « est une propriété des lieux, mais [qui] concerne également le problème crucial des contacts humains, de l'union et de la séparation, de l'isolement et de la sociabilité, de l'attraction et de la répulsion⁴¹ ». La narratrice possède à la fois des origines crie et blanche (d'ascendance européenne), dont la coexistence pose parfois problème. Les images dont je discute ici proviennent justement du rapport à l'espace qui a été inculqué à Victoria par ses parents : nous verrons comment celui-ci influence le regard qu'elle porte sur le monde à l'âge adulte.

Deux souvenirs évoqués par Victoria illustrent l'essence du rapport entre espace intérieur et espace extérieur. Le premier concerne les visites de sa grand-tante, koukoume Ka Wapka Oot, à la maison familiale : « Elle venait nous rendre visite, parfois sans s'annoncer, et montait sa tente à l'ombre des arbres limitant notre terrain. [...] Cette grand-mère nous assurait d'une présence adulte, dont les disparitions sporadiques de nos parents nous privaient parfois durant des jours. » (OB, p. 34) Dans ce cas, la maison ne se limite pas à ce qu'elle contient, elle déborde vers l'extérieur. Nous avons vu plus tôt comment les maisons des villages cris semblaient inhabitées. Dans le cas de Ka Wapka Oot, la maison semble se heurter à une certaine idée de ce qu'est qu'occuper un lieu, l'habiter; comme si, dans son esprit, une demeure ne pouvait qu'être temporaire. Ce personnage, d'une génération qui a connu un mode de vie nomade, illustre de manière assez fine ce que la description du village

⁴⁰ Jean Weisgerber, « L'espace romanesque : essai de définition », chap. in *L'espace romanesque*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1978, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

de Wemindji laissait deviner : malgré les apparences (villages et maisons modernes), les Cris ne se conforment pas tout à fait à la conception de l'espace qu'a tenté de leur imposer la culture occidentale. Le caractère fluctuant de la frontière entre espace intérieur et espace extérieur est amplifié par le personnage de l'arrière-grand-père de Victoria, Mathew. Celui-ci a été reconnu coupable d'inceste et a passé cinq années en prison. Frances, la mère de Victoria, relate les curieux événements qui s'ensuivirent alors :

Des rumeurs, parvenues au comptoir de la Compagnie, racontaient que les autorités de la prison fédérale n'arrivaient pas à garder Mathew enfermé. On disait que le verrou se débarrassait automatiquement. On le changea de cellule. Après plusieurs tentatives, ils engagèrent Mathew comme homme de ménage. Ce don fantastique, selon maman, se développa chez lui sans doute à cause de l'incapacité pour un homme libre de vivre en cage... (OB, p. 50)

On pourrait y voir une métaphore du système des réserves qui ne tient aucunement compte des réalités autochtones et qui, de par son caractère absurde, est destiné à l'échec. Partant du principe selon lequel « le territoire autochtone doit être compris comme une matrice de culture et non pas comme un espace géographique avec des frontières et des propriétaires⁴² », on peut concevoir cette tension entre espace intérieur et espace extérieur comme une remise en cause de la vision occidentale du territoire. Notons à ce sujet l'utilisation très rare du mot « réserve » dans le roman, Victoria préférant parler de communauté. Elle remet ainsi en question une géographie arbitraire, c'est-à-dire le découpage du territoire effectué par l'État. Ses frontières de référence concernent les territoires de trappe des familles : ce sont elles qui importent dans sa quête puisque, si les ossements de George n'ont pas été retrouvés et si son esprit demeure prisonnier, c'est parce qu'il est mort loin de son territoire de trappe. Pour localiser l'endroit de sa mort, Victoria doit donc privilégier ce modèle traditionnel de partition de l'espace.

L'opposition entre ouverture et fermeture, quant à elle, est exemplifiée par le personnage du père de Victoria, Josèp. Menant une vie de trappeur avant son mariage, vivant avec les Algonquins, il décide de se sédentariser après la naissance de ses enfants. Il achète un terrain non loin de la Pointe-aux-Vents pour y installer sa famille. Pendant la guerre

⁴² Thibaut Martin et Amélie Girard, « Le territoire, "matrice" de culture... », *op.cit.*, p. 68.

froide, il construit un abri nucléaire sur son terrain et cherche à isoler sa femme et ses enfants de sa belle-famille crie. Victoria fait le rapprochement entre ce désir de protéger sa famille d'une éventuelle bombe atomique et celui de la protéger des mauvaises influences que constituent, selon lui, la famille de son épouse : « Mon père creusait la solitude autour de nous tout comme son abri nucléaire. » (OB, p. 81) Ce désir de protection mène à l'isolement de plus en plus grand de la famille. Lorsque la mère de Victoria la prévient que Josèp ne l'autorisera pas à épouser un Eenou (un Cri), la narratrice y voit un mécanisme de défense : « Je sens que maman utilise papa comme une barrière autour de moi. Elle doit louvoyer entre la culture crie et celle de son époux... » (OB, p. 79) Sa relation avec Daniel a un effet semblable, c'est-à-dire qu'il l'isole de sa famille. Victoria ne pourra véritablement briser cet isolement qu'après la mort de Daniel. Quant à son père, il permet finalement à Victoria de briser le mur qui séparait sa mère (le monde crie) et son père (le monde blanc) lorsqu'il lui confie ses origines autochtones, métissées lui aussi.

Dès lors, les métaphores spatiales de la fermeture et de l'espace intérieur disparaissent pour faire place à une perception de l'espace beaucoup plus flexible, qui se manifeste notamment dans la manière dont Victoria décrit ses déplacements par la suite. Son voyage n'est plus ponctué par des arrêts dans des hôtels ou des campings, détails souvent inutiles qui alourdissaient auparavant le récit. Tout se passe comme si le personnage de Daniel, avec sa méconnaissance de la culture crie, ralentissait le récit puisque Victoria devait lui expliquer certaines choses. Or, c'est en quelque sorte le lecteur non autochtone qui est représenté par Daniel⁴³. Sa présence dans la première partie du roman constitue une initiation au monde crie; dans la seconde partie, le rythme s'accélère, les références au monde non autochtone disparaissent tandis que Victoria accepte finalement son identité crie et ses pouvoirs de femme-médecine. Dès lors, on considère que le lecteur possède les connaissances nécessaires pour évoluer dans ce monde étranger, à défaut de pouvoir le saisir dans toute sa complexité.

⁴³ J'emprunte ce concept (le lecteur qu'on associe à un personnage non autochtone) à l'analyse que fait Renate Eigenbrod d'une nouvelle d'un auteur mohawk. Elle examine la figure du visiteur blanc en milieu autochtone et établit de nombreux parallèles entre la situation de ce personnage et l'expérience du lecteur non autochtone (Renate Eigenbrod, *Travelling Knowledges*, op.cit., p. 79). Sans entrer dans les théories de la lecture et de la réception, je considère que ce processus d'identification illustre bien le contact du lecteur non autochtone avec la littérature amérindienne.

On peut donc conclure, avec Jean Weisgerber, que « l'espace n'est jamais que le reflet, le produit d'une expérience individuelle et, dans bien des cas, d'une tentative d'agir sur le monde : toute notion de cette espèce recèle, à y regarder de plus près, la volonté de s'adapter au milieu physique et, au-delà, de se l'approprier⁴⁴ ».

3.5. Récit d'un retour aux origines : narration et déplacements

Il convient maintenant de traiter de ce fameux voyage à la baie James qui permet à Victoria d'apprivoiser à nouveau le territoire de ses ancêtres. La raison initiale du voyage n'est pas la disparition de George. Si, en compagnie de Daniel, Victoria prend la route en direction de Némaska pour aller visiter sa grand-tante Carolynn, dernière aînée encore vivante de la famille, c'est qu'elle espère que celle-ci pourra lui en apprendre davantage sur son grand-père cri qu'elle n'a pas connu. À Waskaganish, la narratrice fait un premier rêve concernant George et, dès lors, tout son voyage est consacré à élucider le mystère de sa disparition. C'est en parcourant le territoire cri que Victoria prend contact avec les membres de sa famille élargie, dont certains qu'elle n'a jamais rencontrés. Chacune de ces rencontres contribue à relancer le récit. Le déplacement physique est le point de départ de toute l'histoire : si Victoria ne s'était pas rendue à Waskaganish, elle n'aurait pas rêvé de George (du moins, c'est ainsi qu'elle voit les choses). Lorsqu'elle rentre chez elle après la mort de Daniel, les doutes l'assaillent : « l'histoire de George m'apparaît être de plus en plus un délire éveillé. » (OB, p. 133) Il lui suffira de reprendre la route vers le Nord pour que l'homme réapparaisse dans ses rêves. Le mouvement et surtout la proximité avec la baie James sont donc des conditions essentielles de la progression du récit. Victoria a toujours cru que son nom de famille était une forme anglicisée de *N'daï min* (signifiant « fraise » en cri), jusqu'à ce qu'elle apprenne par son cousin Stanley qu'elle est dans l'erreur : « "*Nèdè ni yu min* ou C'est ainsi que je parle..." Je mets quelques secondes à réaliser qu'il s'agit là de notre nom de famille : "*C'est Ainsi Que Je Parle*" ou en d'autres termes : "*Je Marche Ma Parole*". » (OB, p. 32) On songe ici à l'image du bâton à message de Joséphine Bacon, bien sûr, et ultimement aux marques de la parole inscrites dans la pierre et l'écorce des arbres qui

⁴⁴ Jean Weisgerber, *op.cit.*, p. 11.

constituent l'origine de la littérature autochtone. Mouvement et récit, ainsi enchevêtrés, s'inscrivent à même le patronyme de Victoria.

Outre le contact avec le territoire de la baie James, d'autres éléments contribuent à relancer les parcours de Victoria et, par conséquent, à relancer le récit. Ces éléments sont la déclinaison d'une image qui traverse le roman : celle de l'éclaireur. Avant d'explorer plus à fond cette thématique, il importe de départager les différentes formes prises par l'itinéraire de la narratrice. Nous avons déjà vu que plusieurs couches de sens se superposaient sur le territoire du roman. Le passé et le présent cohabitent dans le récit tandis que le futur s'inscrit à même le territoire; l'espace réel, géographique, se double d'un espace spirituel, où l'esprit des lieux prévaut et où les animaux ont valeur de signes. La division du roman en deux parties, « Le voyage vers la baie James » et « Le voyage intérieur », rend d'ailleurs compte de cet amalgame. Mentionnons également l'espace onirique, une autre strate de sens jouant un rôle dans le récit. À la lumière de ces considérations, on peut discerner trois types de déplacements dans *Ourse bleue* : les parcours physiques, mémoriels et oniriques.

Les voyages effectués par Victoria constituent une manière de se réinscrire dans le territoire cri et dans le territoire de l'enfance. Après avoir habité loin de la baie James durant quelques années, après avoir voyagé en Europe, elle semble éprouver le besoin de reparcourir ces lieux pour les faire siens à nouveau. En ce sens, on peut établir un rapprochement avec le voyage d'Anin dans *La saga des Béothuks* : le voyage autour du territoire est nécessaire à l'éclosion ou au retour d'un sentiment d'appartenance à la terre et à la communauté qui l'habite. Victoria poursuit un objectif, certes, mais une partie de son périple est faite de hasards, de rencontres imprévues : il ne s'agit pas d'un trajet pré-déterminé. Elle insiste sur l'importance de connaître et de parcourir le territoire, notamment pour son chien Mouski qui devient son allié et complice après la mort de Daniel : « Nous nous promenions souvent sur les hectares de ma propriété de l'époque, voisine de celle de mon père; sans le savoir, j'enseignais ainsi à Mouski l'étendue de son territoire. » (OB, p. 139) Au voyage physique s'ajoute un trajet involontaire au cœur de la mémoire familiale : « Je trouve curieuse cette rencontre imprévue avec des membres de ma famille, comme si mes souvenirs d'eux me poursuivaient tout au long de ce voyage à la baie James... » (OB, p. 118) Finalement, le mouvement onirique se révèle être, chez Victoria, un véritable déplacement. Dans ses rêves,

elle a accès à des lieux qui existent, certes, mais qu'elle n'a jamais vus. Ce don précoce fait peur à sa mère : enfant, Victoria voit en rêve une robe dans la vitrine d'une boutique et la décrit à Frances, tout cela sans être jamais allée dans cette boutique. Cette capacité à se déplacer en rêve s'avère cruciale dans la quête des ossements de George. En effet, c'est lors d'un voyage effectué en rêve que Victoria retrouve le lieu de sa mort. À son réveil, elle dirige ses frères vers ce même lieu à l'aide de points de repères aperçus dans son rêve. Chez les chasseurs cris, les rêves étaient considérés comme le lieu privilégié pour entrer en contact avec les esprits animaux, surtout lors des périodes de disette : « l'angoisse générée par les vicissitudes des bonnes et des mauvaises chasses pouvait en quelque sorte s'atténuer par la certitude que ces répondants du monde animal allaient se présenter dans l'espace du rêve [...] et instruire le sujet sur les déplacements des animaux qu'ils dirigent⁴⁵. » Dans *Ourse bleue*, c'est au contraire un chasseur (George) qui apparaît dans les rêves de Victoria pour lui donner des indices et lui indiquer le chemin à suivre. Soulignons que George est mort loin de son territoire de trappe car le gibier s'y faisait rare : épuisé, poursuivi par les loups, il est mort d'un arrêt cardiaque. Dans l'un des rêves de Victoria, il parle des « territoires vidés des esprits animaux, les pièges à castor vides » (OB, p. 190). Shanawditith fait le même constat dans *La saga des Béothuks* : « Le lac de l'Ocre rouge était non seulement abandonné par les Hommes-Rouges, mais aussi par les animaux qui y avaient toujours vécu. » (SB, p. 378) Les Béothuks, tout comme George, sont morts car les esprits se sont tus, ne fournissant plus aux chasseurs les points de repères essentiels à leur survie. Il est donc significatif que ce soit par le biais du rêve que Victoria arrive à rétablir toute une série de repères sur le territoire de ses ancêtres. Les chasseurs cris avaient besoin d'indices à propos des trajets des animaux et se fiaient pour cela aux rêves; Victoria, quant à elle, a besoin de savoir où est mort George et se sert du rêve pour le découvrir. Si ces repères jouaient un rôle primordial dans la vie des chasseurs cris, ils permettent à Victoria de redéfinir son ancrage identitaire au cœur de la culture crie. C'est ainsi que l'expérience onirique, intimement liée au territoire dans la tradition crie, se transforme : elle s'adapte au contexte contemporain dans lequel évolue Victoria.

⁴⁵ Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, nos 1-2, 2009, p. 87.

3.6. Conclusion : la figure de l'éclaireur

En route vers Némaska, Victoria aperçoit des gens qui regardent une carte routière. Elle se fait la réflexion que « Pourtant, personne ne risque de se perdre, puisqu'il n'y a qu'un chemin à suivre. » (OB, p. 16) S'il est vrai que les routes ne sont pas légion à la baie James, la réflexion de Victoria évoque plutôt le registre métaphorique. Elle ne parle pas de route, mais de chemin, au sens où l'entend Milan Kundera dans *L'immortalité* :

La route se distingue du chemin non seulement parce qu'on la parcourt en voiture, mais en ce qu'elle est une simple ligne reliant un point à un autre. La route n'a par elle-même aucun sens : seuls en ont un les deux points qu'elle relie. Le chemin est un hommage à l'espace. Chaque tronçon du chemin est en lui-même doté d'un sens et nous invite à la halte⁴⁶.

On ne pourrait mieux décrire l'itinéraire de Victoria et par conséquent le roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau : « un hommage à l'espace ». On peut aussi conclure qu'en étant sensible aux signes qui parsèment le territoire, on ne peut emprunter qu'un seul chemin. Malgré l'impression que peut dégager au premier abord l'itinéraire de Victoria (il contient des retours en arrière, de longs arrêts, des boucles), il répond en vérité à une logique interne au roman. Cette logique veut que le paysage soit rempli de signes indiquant le chemin à Victoria, signes qui se présentent souvent sous la forme d'un animal.

On se souviendra que, selon Renate Eigenbrod, la meilleure manière d'aborder la littérature autochtone est de considérer que chaque œuvre crée sa propre théorie, qu'elle contient en elle-même les clés permettant de la comprendre. C'est en ce sens que je considère l'éclaireur comme une figure permettant de rassembler tous les indices qui, dans *Ourse bleue*, permettent au récit de progresser. C'est d'abord le père de la narratrice qui a joué ce rôle durant la Seconde Guerre mondiale : « Je lui demande s'il était éclaireur d'office. Il a les yeux dans le vague, perdu dans sa vie de soldat. "Oui. J'm'étais porté volontaire dès l'début. Les gars disaient que j'marchais com'un Indien qui s'en va faire un mauvais coup. Pas un bruit." » (OB, p. 143-144) Si l'éclaireur est d'abord, par définition, un soldat envoyé en reconnaissance, pour ouvrir le chemin en quelque sorte, ce mot désigne également celui ou

⁴⁶ Milan Kundera, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 330.

celle qui *éclaire*, répandant de la lumière et illuminant les zones d'ombre. J'ai mentionné que ce rôle était joué par les animaux, en l'occurrence l'ours et le lynx. Tout comme dans *La saga des Béothuks*, l'ours indique le chemin à suivre. C'est lui qui, apparaissant à un carrefour et choisissant la route de Waskaganish, entraîne Victoria vers ce village qu'elle ne prévoyait pas visiter. Animal totem d'Anin et de Victoria, il fait partie à la fois du monde réel et du monde onirique : elle note « la présence constante de l'ours dans [ses] rêves » (OB, p. 110) depuis son enfance. Le lynx, quant à lui, indique à la narratrice l'endroit où sont enterrées les cendres de ses amis, mais l'avertit aussi d'un danger car son apparition sur la route précède l'accident de Daniel : « Je retourne jeter un coup d'œil au lynx, l'animal gardien des secrets dans ma tradition maternelle. Était-il le totem de mes amis? Mais pourquoi leur gardien aurait-il choisi la mort pour me mettre en contact avec leur esprit? » (OB, p. 120) Seul signe que Victoria n'arrive pas à déchiffrer à temps, ce lynx mort sur la route préfigure la mort de Daniel.

Dans le contexte du mystère du grand-oncle George, Victoria joue elle-même le rôle de l'éclaireur. Sa grande sensibilité aux lieux fait d'elle une candidate parfaite : l'éclaireur doit en effet posséder une compréhension presque innée de l'espace, de ses significations et de ses possibilités. Par ses voyages et ses rêves, Victoria tâte le terrain, part en reconnaissance, et réussit ultimement à retrouver les ossements du disparu. C'est en ce sens qu'elle marche dans les pas de son père, reprenant le rôle qu'il avait occupé durant la guerre, mais dans un contexte différent. Victoria se porte elle aussi volontaire au rôle d'éclaireur, tout comme Josèp : « Je serai l'instrument, j'irai selon les signes, et nous verrons. » (OB, p. 44) En parcourant un territoire qui lui était devenu presque étranger à cause du temps et de la distance, Victoria met à jour ses repères familiaux, culturels et spirituels au rythme de son parcours géographique. En débroussaillant le chemin qui mène aux ossements de George, elle accepte aussi d'exposer au grand jour ce don qui troublait tant son entourage. George ne trouvait pas la paix car il était mort hors de son territoire de trappe et qu'on n'avait jamais retrouvé son corps. La découverte de ses ossements réinscrit le chasseur sur son territoire. Ce processus de réinscription confirme, par ricochet, l'appartenance de Victoria à ce même lieu puisque, à la fin du roman, elle revient s'établir dans la région.

Récapitulons : Josèp, lui-même métis, était éclaireur dans l'armée à cause de sa discrétion, sa rapidité et sa compréhension instinctive des lieux; sa fille, Victoria, mène une

quête consistant à retrouver les ossements de son grand-oncle et à éclairer les zones d'ombre de son propre passé, le tout grâce à un voyage à travers la baie James. Pourrait-on considérer que le récit lui-même joue un rôle semblable à ceux de Victoria et Josèp? Dans cette logique, *Ourse bleue* incarnerait le rôle de l'éclaireur pour tout lecteur peu familier avec le monde cri et son territoire, puisqu'il fournit des repères permettant de mieux appréhender un univers inconnu. Il s'agirait dès lors d'une forme d'initiation dans laquelle le territoire et ses représentations littéraires jouent un rôle essentiel. En d'autres mots - et pour reprendre deux métaphores d'*Ourse bleue* - ce roman ouvrirait le chemin de la baie James crie, l'*Eeyou Istchee*, et créerait un pont entre les mondes autochtone et non autochtone.

CONCLUSION

Tout au long de cette étude, j'ai voulu démontrer que le territoire constituait un cadre référentiel important pour les auteurs autochtones. En m'appuyant sur une forme d'écriture très ancienne, présente sur l'ensemble du continent américain, qui se servait d'éléments du territoire comme matériau, j'ai énoncé l'hypothèse selon laquelle les écrivains amérindiens réinterprètent cette tradition. L'importance qu'ils accordent à la question de la terre participe, selon moi, d'un discours visant à remettre de l'avant les appartenances territoriales et à souligner leur valeur dans la construction des identités individuelles et collectives. Pour étayer cette affirmation, j'ai analysé deux romans faisant partie de la production littéraire autochtone récente au Québec. Cependant, avant d'amorcer cette étude, il était nécessaire de faire un tour d'horizon des diverses avenues qui s'offraient à moi.

Le premier chapitre a donc été consacré aux méthodologies privilégiées par les études littéraires autochtones. J'y ai examiné la théorie postcoloniale en regard de la littérature des Premières Nations, en soulignant ses forces et ses faiblesses. J'ai voulu rendre compte des débats qui entourent le sujet tout en soulevant d'autres pistes de réflexion concernant la culture de résistance, la réappropriation culturelle et l'oralité. Il a ensuite été question de l'ouvrage de Renate Egenbrod et de son approche dite mixte, qui accorde une grande importance au contexte culturel de l'œuvre littéraire tout en tenant compte de la subjectivité du chercheur qui la commente. L'étude de la littérature autochtone est perçue comme une rencontre entre des sensibilités et des cultures différentes; Egenbrod fait la preuve que ces rencontres peuvent donner lieu à des interprétations innovatrices. Finalement, en affirmant que chaque œuvre génère sa propre théorie, elle ouvre le chemin à une approche intégrée du texte littéraire qui me paraît tout à fait appropriée au corpus autochtone.

Bien que le champ des études postcoloniales ait fait l'objet de nombreuses critiques de la part d'écrivains et d'essayistes amérindiens, j'ai cherché à démontrer qu'on pouvait en faire un usage judicieux. Pour ce faire, je me suis intéressée aux réflexions d'Edward W. Said sur

l'imaginaire du colonialisme, et tout particulièrement aux notions de violence géographique et de réinscription. Partant de l'idée selon laquelle tout mouvement de décolonisation doit inclure la restauration de l'identité géographique, qui à son tour peut s'effectuer de manière symbolique grâce aux arts et à la littérature, j'ai voulu vérifier si les romans d'Assiniwi et de Pésémapéo Bordeleau participaient d'un processus de réinscription. Au terme de ce premier chapitre, j'ai finalement traité de déplacement et de migration dans le contexte socio-historique propre aux Premières Nations, ainsi que de la relation entre territoire et langue autochtone. Ce parcours à travers la littérature amérindienne a permis de départager, parmi les nombreuses manières dont on peut l'étudier, celles qui s'y prêteraient le mieux.

En ce qui concerne *La saga des Béothuks*, c'est en m'attardant à la question du genre littéraire que j'ai pu mettre en lumière l'étendue de la réflexion sur le passé historique et la transmission de la mémoire qui y est proposée par Bernard Assiniwi. L'auteur se sert de la fiction historique pour provoquer une réactualisation de l'histoire de Terre-Neuve, mettant ainsi l'accent sur la perspective autochtone de cette histoire. En ce sens, nous avons vu que le choix du mot « saga » n'est pas fortuit : il fait référence à la tradition scandinave des livres de colonisation, qui servaient entre autres à confirmer et à légitimer le lien entre un peuple et sa terre. Ces procédés contribuent à redonner une certaine unité historique à la nation béothuke et, par un processus de réinscription symbolique sur le territoire terre-neuvien, créent des failles dans l'imaginaire géographique légué par le colonialisme. En étudiant les modes de représentation du territoire dans la *Saga*, j'en suis venue à la conclusion que la survie des Béothuks dépendait de leur capacité à interpréter toute une série de repères géographiques, acquis grâce à la pratique du territoire ou découverts avec l'aide de l'esprit protecteur d'Anin, l'ours. La présence de ces repères est tributaire du fragile équilibre entre l'être humain, le territoire et le sacré, symbolisé par les esprits animaux. Par la suite, j'ai observé que la représentation du territoire, qui se traduit notamment dans le roman par des descriptions de la nature, reflétait cet équilibre : parcourir et décrire un territoire requiert une forme d'appropriation, sans être un sentiment de possession. Il s'est avéré que la diminution progressive des passages descriptifs dans la *Saga* coïncidait avec la dépossession territoriale des Béothuks au profit des colons européens. Le confinement géographique des Béothuks sur

l'île de Terre-Neuve s'accompagne donc de modifications formelles dans le récit : les mots pour dire le territoire, tout comme l'espace, semblent leur avoir été ravis.

J'ai poursuivi cette réflexion sur le pouvoir de décrire et de nommer en ayant recours à la géographie historique. M'inspirant de ses concepts, j'ai démontré que le récit du voyage d'Anin constituait une forme de géographie invisible en même temps qu'une prise de possession de l'île. L'explorateur n'est plus européen, mais autochtone, et ce changement de focalisation, en bouleversant le récit historique de la découverte de Terre-Neuve, fait primer le regard béothuk sur celui des colons. Dans la *Saga*, ce sont les histoires qui fournissent des points de repères et donnent un sens au territoire, plutôt que des cartes géographiques. Le voyage d'Anin apparaît donc comme l'ultime référence dans le rapport au territoire qu'entretiennent les Béothuks. Finalement, en examinant les déplacements mis en scène dans le roman, j'ai analysé comment les migrations des Béothuks, d'abord volontaires dans une logique d'expansion et de protection de l'île, se transforment en migrations imposées. Celles-ci mènent à la réduction du territoire disponible, à la rupture des liens entre les êtres humains et la terre et, ultimement, à l'atomisation de la nation béothuke. La volonté de survie collective se transforme en volonté de survie individuelle, processus reflété par l'évolution du mode narratif. Les mémoires vivantes, jadis anonymes, se personnalisent et ne parlent plus qu'en leur nom propre. On peut donc conclure que le rétrécissement du territoire se traduit par un point de vue narratif de plus en plus étroit. Finalement, j'ai évoqué l'idée selon laquelle l'entreprise de Bernard Assiniwi pouvait être apparentée à la stratégie d'expansion et d'occupation de l'île des premiers clans béothuks, puisqu'il s'agit dans son cas d'occuper et de protéger un territoire imaginaire laissé vacant et de réinvestir un récit historique jugé incomplet.

Mon étude de l'approche du territoire dans *Ourse bleue* permet également de tirer certaines conclusions, que je comparerai ensuite avec celles provenant de la *Saga*. Tout d'abord, nous avons vu qu'*Ourse bleue* mettait de l'avant une perspective crie sur le territoire de la baie James, en opposition au discours québécois qui, depuis la construction du complexe hydroélectrique La Grande, s'est approprié cette région et l'a intégrée à un mythe de conquête du Nord. Il a été démontré que les thèmes de la mémoire et du territoire, tels que traités par Virginia Pésémapéo Bordeleau, reflétaient les réalités de la nation crie

d'aujourd'hui, mais aussi des Premières Nations en général. Par la suite, il a été question des modes d'habitation et d'occupation du territoire, ce qui a permis d'évoquer pour une première fois la complexité du rapport à l'espace de Victoria. J'ai poursuivi ma réflexion en analysant les transformations du territoire à l'œuvre dans le roman, me penchant sur les éléments du paysage de la baie James qui étaient porteurs de sens ou qui annonçaient les bouleversements à venir : il a notamment été question de l'eau comme agent destructeur et des sites d'incendies. La métaphore du pont, élément crucial de l'identité de Victoria, a ensuite servi à interpréter la structure même du roman. Je me suis ensuite intéressée aux paysages de l'enfance revisités par la narratrice, ce qui m'a amenée à discuter de sa sensibilité aux lieux et de son don de femme-médecine.

Après avoir traité du mythe de l'Amérindien comme fantôme dans *La saga des Béothuks*, j'ai examiné ce même thème dans *Ourse bleue* afin de mieux l'approfondir. Il a été démontré que l'image fantomatique de l'autochtone servait à légitimer la violence géographique induite par la colonisation et que, pour y remédier, il fallait interpréter autrement les éléments qui paraissaient être de l'ordre du fantastique ou du merveilleux dans la littérature autochtone. C'est en ce sens que j'ai abordé quatre métaphores spatiales, à partir de la notion d'espace romanesque. Cette analyse a mené à l'établissement de parallèles entre le rapport à l'espace dans *Ourse bleue* et la situation actuelle des Amérindiens au Québec. Il a été noté que le rapport à l'espace entretenu par Victoria se modifiait au fil du roman et se reflétait sur celui-ci. Afin de mieux comprendre le fonctionnement du récit, j'ai examiné les différents parcours de la narratrice et leur influence sur la manière dont s'organise la narration. Le thème du rêve dans la culture maternelle a été évoqué pour expliquer comment Victoria se réinscrivait dans l'univers et le territoire cris. Finalement, la figure de l'éclaireur a été considérée suffisamment évocatrice pour désigner à la fois le rôle joué par Victoria dans le récit, et pour donner un sens au roman de Virginia Pésémapéo Bordeleau dans le contexte de la littérature autochtone au Québec. Tous ces éléments, une fois rassemblés, portent à croire qu'*Ourse bleue* contribue à briser en partie le mythe de la baie James dans l'imaginaire géographique québécois, en privilégiant un point d'ancrage cri. Par sa redécouverte de repères géographiques, culturels et familiaux, la narratrice se réinscrit sur le territoire de la baie James. Tandis que les transformations provoquées par l'exploitation hydroélectrique font

disparaître une partie des terres ancestrales crie, Victoria pose les jalons d'un nouveau récit de la baie James, à la fois personnel et collectif.

Au terme de cette analyse, il convient de faire quelques comparaisons entre les deux romans à l'étude. J'ai mentionné, au début de ce texte, que le discours sur le territoire semblait se complexifier d'un roman à l'autre : nous en avons eu la confirmation en soulignant la sensibilité aux lieux caractéristique du personnage de Victoria et en examinant les métaphores spatiales qui structurent le récit. Dans *La saga des Béothuks*, le territoire était avant tout une donnée collective : le rapport des personnages au territoire passait par la nation. Dans *Ourse bleue*, le territoire est également une richesse collective, mais il se double d'une approche intimiste et spirituelle qui se révèle grâce à la narratrice. La *Saga*, de par son registre qui frôle parfois le traité ethnographique, n'a pas la même finesse qu'*Ourse bleue*, dont les qualités littéraires permettent de véritablement comprendre comment Victoria vit l'espace dans lequel elle évolue.

Notons également que les personnages des deux romans effectuent des parcours inverses : tandis que les Béothuks vivent la dépossession et n'arrivent plus à faire corps avec leur terre, Victoria redécouvre le territoire de sa famille et remet à jour les points de repères de son identité crie. En somme, on peut considérer que la *Saga* met en scène le rétrécissement de l'univers autochtone tandis qu'*Ourse bleue* participe de l'ouverture des espaces : espace physique de la baie James grâce au voyage, espace familial grâce aux rencontres de parents auparavant inconnus, espace de la mémoire grâce à la résolution du mystère de George, espace spirituel grâce à l'acceptation par Victoria de ses dons. Une géographie du sacré ne peut cohabiter avec la partition arbitraire du territoire : *Ourse bleue* porte à croire que « la réserve comme espace résiduel de tout un continent ¹ » doit impérativement être remise en question. La véritable réparation de la violence géographique induite par le colonialisme passe peut-être justement par cet effacement des frontières.

¹ Jean Morisset, « Fabriquer de l'espace autochtone (*Making Native Space*) ou l'impossible poursuite d'un territoire à deux étages... », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 56.

Au-delà de ces différences, *La saga des Béothuks* et *Ourse bleue* constituent tous deux une variation sur les thèmes de la mémoire et du territoire. Leurs auteurs évoquent deux conditions cruciales de la survie des cultures autochtones : la transmission de la mémoire collective, et la possibilité d'ancrer son identité dans un rapport toujours renouvelé avec le territoire. Les Innus parlent du *Nitassinan*, qui signifie « notre territoire ». L'idée qu'à chaque peuple soit assigné un territoire, et qu'il doive en prendre soin, traverse les romans de Bernard Assiniwi et de Virginia Pésémapéo Bordeleau. Rita Mestokosho écrit : « Voilà parlez entre vous / et dites leur / que nous sommes encore là / parmi vous / et que nous savons / qui nous sommes...² » Bernard Assiniwi a certes poussé à son comble la thématique de la disparition de l'Amérindien en racontant le génocide des Béothuks, mais le fait même d'écrire et de publier est une affirmation du contraire : « nous sommes encore là ». Ces derniers vers du poème de Rita Mestokosho ne sont pas sans rappeler les derniers mots du poème « Speak White » de Michèle Lalonde, oeuvre emblématique du mouvement d'émancipation québécois.

Avant de conclure, je me permets quelques mots à propos des études littéraires autochtones. Ce domaine demeure assez peu fréquenté, pour les raisons qui ont été exposées au premier chapitre. Il s'agit en outre d'un champ d'étude qui exige de remettre en question les théories littéraires habituelles et de faire des incursions dans des domaines connexes parfois moins familiers, tels que l'histoire, la géographie, la politique, la sociologie, afin d'intégrer ces données à une réflexion d'ordre d'abord littéraire. Il est de bon ton de s'étonner du nombre restreint d'études portant sur les œuvres d'auteurs amérindiens. Il s'agit pourtant de s'attaquer à une question délicate et complexe, en courant le risque d'être accusé de néocolonialisme, de généralisation et d'incompréhension culturelle; il n'est pas surprenant que cette avenue soit délaissée. Il faudrait décomplexer la recherche en littérature autochtone, très métacritique, qui semble exiger de constantes justifications, le tout dissimulé par un sentiment de culpabilité historique en ce qui concerne la situation des Amérindiens.

² Rita Mestokosho, « Juillet », in *Uashtessiu/Lumière d'automne*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, p. 36.

Vient un temps où il faut cesser de justifier sa méthodologie et oser des questions, oser des réponses : bref, prendre un risque. En exigeant du chercheur non autochtone qu'il connaisse parfaitement le milieu duquel provient tel auteur autochtone, qu'il soit à même de saisir tous les codes d'une culture qui lui est a priori étrangère, on s'assure que très peu voudront se lancer dans une telle entreprise. Les études autochtones pâtiennent d'un trop-plein de politiquement correct comme si, à trop craindre d'offenser, on s'interdisait la moindre audace, le moindre pas vers l'inconnu. Sans prétendre éviter tous ces écueils, j'ai pour ma part voulu faire ce pas vers l'inconnu à l'aide d'une carte géographique jalonnée de repères puisés à même la littérature, sans négliger bien sûr l'acquisition d'un certain savoir dans les domaines de l'histoire, de la culture et des arts autochtones.

À la sortie de *La saga des Béothuks*, Bernard Assinwi disait espérer que son roman soit lu en grand nombre par les Québécois, afin qu'ils découvrent une histoire autochtone méconnue. Le dialogue entre les membres des Premières Nations et les Québécois peut aussi, et doit se faire, ailleurs que lors de négociations territoriales ou de signatures de traités : par le biais de la culture. Étudier la littérature amérindienne du Québec équivaut à une forme de reconnaissance au sens où l'entend Charles Taylor : reconnaître la culture d'une nation, c'est aussi reconnaître son identité et lui accorder de la valeur³. Dans cette optique, j'espère être arrivée à partager ma compréhension des romans d'Assinwi et de Virginia Pésémapéo Bordeleau. Mon objectif n'était pas d'évaluer ou de porter un jugement sur le rapport au territoire des Amérindiens en général, mais plutôt de comprendre comment des auteurs autochtones choisissent de traiter l'espace et le territoire dans leurs romans. Les conclusions que j'ai tirées de cette étude ne concernent au premier chef que la littérature et l'imaginaire eux-mêmes. J'ose tout de même espérer que, d'une manière ou d'une autre, elles permettront de poser un regard moins monolithique, moins homogène sur la question territoriale autochtone; qu'elles fourniront des pistes de réflexion, qu'elles enrichiront notre perception du monde. On a répété, au point de transformer cette idée en lieu commun, que la protection de l'environnement pourrait devenir le cheval de bataille des Premières Nations et constituer une manière privilégiée pour eux d'intervenir dans des questions de société qui concernent le

³ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 2003, p. 27.

Québec en entier. Je crois qu'en littérature, les auteurs autochtones font déjà ce travail : en interrogeant notre manière de percevoir, de pratiquer et d'occuper le territoire, en mettant en lumière les liens intimes qui nous rattachent à la terre que nous habitons. Yves Sioui Durand, constatant le déséquilibre qui existe, dans le domaine des arts, entre le Québec et le reste du Canada, exhortait en 2003 les membres des Premières Nations à s'emparer des moyens de création artistique. Il affirmait que « nous avons à accueillir un héritage millénaire, des histoires dont nous sommes les Porteurs et qui justement traduisent nos racines⁴ » et qu'il faut travailler à partir de ces histoires pour raviver les cultures autochtones au Québec. J'ajouterai que les artistes amérindiens peuvent être non seulement porteurs d'histoires, mais aussi porteurs de territoires; que leurs oeuvres transmettent une certaine vision de la terre sur laquelle nous vivons, tout comme le territoire accueillait autrefois l'écriture dans sa matière même.

⁴ Yves Sioui Durand, « Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 63.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres à l'étude

Assiniwi, Bernard. *La saga des Béothuks*. Montréal/Arles : Leméac/Actes Sud, 1996.

Pésémapéo Bordeleau, Virginia. *Ourse bleue*. Coll. « Plume ». Lachine (Qué.) : Éditions de la Pleine Lune, 2007.

Corpus littéraire autochtone (œuvres citées)

Armstrong, Jeannette. *Slash*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 1985.

Assiniwi, Bernard. *L'odawa Pontiac, l'amour, la guerre*. Montréal : XYZ, 1994.

———. *Le bras coupé*. Montréal : Leméac, 1976.

Bacon, Joséphine. *Bâtons à message = Tshissinuatshitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.

Erdrich, Louise. *Books and Islands in Ojibwe Country*. Washington, D.C. : National Geographic, 2003.

Fontaine, Naomi. *Kuessipan*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2011.

Kapesh, An Antane. *Eukuan nin matshimanitu Innu-iskeu/Je suis une maudite Sauvagesse*. Montréal : Leméac, 1976.

King, Thomas. *A Short History of Indians in Canada : stories*. Toronto : HarperCollins, 2005.

Anthologies

Gatti, Maurizio (comp.). *Littérature amérindienne du Québec : écrits de langue française*. Montréal : Hurtubise HMH, 2004.

———. *Mots de neige, de sable et d'océan : littératures autochtones : Québec, Maroc, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Algérie*. Wendake (Qué.) : Éditions du CFDM, 2008.

Sur les études postcoloniales

Bardolph, Jacqueline. *Études postcoloniales et littérature*. Paris : Éditions Champion, 2002.

Lazarus, Neil (dir. de publ.). *Penser le postcolonial. Une introduction critique*. Paris : Éditions Amsterdam, 2006.

Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses universitaires de France, 1999.

Said, Edward W. *Culture et impérialisme*. Coll. « Le Monde diplomatique ». Paris : Fayard, 2000.

———. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge (É.-U.) : Harvard University Press, 1983.

Études sur la littérature autochtone

Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal : Éditions de l'Hexagone, 1993.

Destrempe, Hélène. « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec ». In *Écrire en langue étrangère*, sous la dir. de Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink et János Riesz, p. 395-411. Québec : Nota bene, 2002.

———. « Pont de mots, pont d'envol : la littérature autochtone comme phénomène d'ouverture et de relais dans les oeuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand ». In *Stratégies du mouvement et du franchissement. La rue et le pont au Canada*, sous la dir. de Marie-Lyne Piccione et Bernadette Rigal-Cellard, p. 131-140. Pessac : Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

Eigenbrod, Renate. *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2005.

El Omari, Basma. « Dépossession territoriale et autohistoire. L'écriture des Autochtones du Québec ». In *Le soi et l'autre : l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, sous la dir. de Pierre Ouellet, p. 133-148. Québec : Presses de l'Université Laval, 2003.

Gatti, Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH, 2003.

Gatti, Maurizio. « La Saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks ». *Revue internationale d'études canadiennes*, no 41, (1) 2010, p. 279-296.

Lacombe, Michèle. « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : approches anglophones mises en contexte ». In *Littératures autochtones*, sous la dir. de Maurizio Gatti et Louis-Jacques Dorais, p. 153-171. Montréal : Mémoire d'encrier, 2010.

- Hamelin, Louis. « Les écrits des braves ». *Le Devoir* (Montréal), 12-13 décembre 2008, p. F4.
- Hulan, Renée (dir. publ.). *Native North America : Critical and Cultural Perspectives*. Toronto : ECW Press, 1999.
- Jeannotte, Marie-Hélène. « Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël ». Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2009.
- . « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans La saga des Béothuks, de Bernard Assiniwi, et Ourse bleue, de Virginia Pésémapéo Bordeleau ». *Revue internationale d'études canadiennes*, n°41, (1) 2010, p. 297-312.
- King, Thomas. « Godzilla vs. Post-colonial ». In *New Contexts of Canadian Criticism*, sous la dir. de Donna Palmateer Pennee, Ajay Heble et J.R. Struthers, p. 241-248. Peterborough (Ont.) : Broadview Press, 1997.
- . *The Truth About Stories : A Native Narrative*. Coll. « CBC Massey Lectures ». Toronto : House of Anansi Press, 2003.
- Leggatt, Judith. « Native Writing, Academic Theory : Post-colonialism Across the Cultural Divide ». In *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, sous la dir. de Laura Moss, p. 111-126. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2003.
- Miron, Isabelle, et Anna Paola Mossetto (comp.). *Paroles et images amérindiennes du Québec : Actes du séminaire international du CISQ (Bologne, 2-3 décembre 2004)*. Bologne : Pendragon, 2005.
- Monture Angus, Patricia. « Native America and the Literary Tradition ». In *Native North America : Critical and Cultural Perspectives*, sous la dir. de Renée Hulan. Toronto : ECW Press, 1999, p. 20-46.
- Nepveu, Pierre. « Partitions rouges ». Chap. in *Intérieurs du Nouveau Monde*, p. 211-237. Montréal : Boréal, 1998.
- Sioui Durand, Yves. « Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 55-64.
- St-Amand, Isabelle. « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec ». *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 30-52.

Études autochtones

- Arsenault, Daniel. « De la matérialité à l'immatérialité : les sites rupestres et la réappropriation du territoire par les nations algonquiennes ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 41-48.
- Assiniwi, Bernard. *Lexique des noms indiens du Canada : les noms géographiques*. Cap-Saint-Ignace : Leméac, 1996.
- Brooks, Lisa. *The Common Pot. The Recovery of Native Space in the Northeast*. Minneapolis (É.-U.) : University of Minnesota Press, 2008.
- Desbiens, Caroline. « Du Nord au Sud : géographie autochtone et humanisation du territoire québécois ». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 50, no 141, « Les chantiers de la géographie », 2006, p. 393-401.
- . « Le Jardin du Bout du Monde : terre, texte et production du paysage à la Baie James ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 7-15.
- . « Speaking the land : exploring women's historical geographies in Northern Québec ». *Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. 51, no 3, automne 2007, p. 360-372.
- . « Un nouveau chemin vers les rapides. Chisasibi/La Grande et les relations nord-sud au Québec ». *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 9, no 1, 2006, p. 177-210.
- Dickason, Olive Patricia. *Les Premières Nations du Canada*. Montréal : Septentrion, 1996.
- Dupuis, Renée. *La Question indienne au Canada*. Montréal : Boréal, 1991.
- Martin, Thibault et Amélie Girard. « Le territoire, "matrice" de culture : analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, no 1-2, 2009, p. 61-70.
- Morisset, Jean. « Fabriquer de l'espace autochtone (*Making Native Space*) ou l'impossible poursuite d'un territoire à deux étages... ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 1, 2008, p. 55-58.
- Leroux, Jacques. « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, no 1-2, 2009, p. 85-97.
- Marshall, Ingeborg. *A History and Ethnography of the Beothuks*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 1996.
- Pol Neveu, Lily. « Théories normatives contemporaines sur la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires : les peuples autochtones et l'État ». In *Les Autochtones et l'État : actes du colloque étudiant, 4-5 mai 2006*, sous la dir. d'Alain Beaulieu et Maxime

Gohier, p. 239-265. Montréal : Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, 2008.

Savard, Rémi. *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Boréal, 2004.

———. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : L'Hexagone/Parti pris, 1977.

———. « La "Paix des Braves" ». *Spirale*, no 188, 2003, p. 10-11.

Vincent, Sylvie. « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens ». *Anthologies et Sociétés*, vol. 10, no 2, 1986, p. 75-83.

———. « Le projet de la rivière Romaine vu et rapporté par la presse écrite ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no 2-3, 2008, p. 148-152.

———. « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale? ». In *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, sous la dir. de Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, p. 261-273. Québec : Presses de l'Université Laval/DIALOG, 2009.

Autres

Entretien avec Bernard Assiniwi, *Indicatif présent*, animé par Marie-France Bazzo, diffusé à la radio de Radio-Canada, 14 novembre 1996, disponible sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales. En ligne : <http://services.banq.qc.ca/sdx/ilsontdit/accueil.xsp#0003759142> (consulté le 22 août 2010)

Arend, Elizabeth. « Histoire, littérature et écriture de l'histoire ». In *Histoires inventées : la représentation du passé et de l'histoire dans les littératures françaises et francophones*, sous la dir. de Richard Dagman et Elke Richter, p. 15-32. Francfort : Peter Lang, 2008.

Bouvet, Rachel. « Cartographie du lointain : lecture croisée entre la carte et le texte ». In *L'espace en toutes lettres*, sous la dir. de Rachel Bouvet et Basma El Omari, p. 277-298. Montréal : Éditions Nota bene, 2003.

Boyer, Régis. *Les sagas islandaises*. Paris : Payot, 1978.

Brogan, Kathleen. *Cultural Haunting. Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature*. Charlottesville (É.-U.) : The University of Virginia Press, 1998.

Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard Folio/histoire, 2002.

Dudemaine, André. « Cachez cette poète que l'on ne saurait entendre ». *Le Devoir* (Montréal), 6 juillet 2009.

Durand-Le Guern, Isabelle. *Le roman historique*. Paris : Armand Colin, 2008.

Kundera, Milan. *L'immortalité*. Paris : Gallimard, 1990.

Le Clézio, J.M.G. « Quel avenir pour la Romaine? ». *Le Monde* (Paris), 2 juillet 2009.

Morali, Laure (dir. publ.). *Amititau! Parlons-nous!* Montréal : Mémoire d'encrier, 2008.

Paré, François. *Les littératures de l'exiguïté*. Hearst (Ont.) : Le Nordir, 1992.

Weisgerber, Jean. « L'espace romanesque : essai de définition ». Chap. in *L'espace romanesque*, p. 9-22. Lausanne : Éditions L'Âge d'Homme, 1978